JACQUES MARITAIN

CUATRO ENSAYOS SOBRE EL ESPIRITU EN SU CONDICION CARNAL

CLUB DE LECTORES

JACQUES MARITAIN

CUATRO ENSAYOS SOBRE EL ESPÍRITU EN SU CONDICIÓN CARNAL

PRÓLOGO
DE
OCTAVIO NICOLÁS DERISI

●

BIBLIOTECA ARGENTINA DE FILOSOFIA

CLUB DE LECTORES
Av. DE MAYO 624
BUENOS AIRES

Derechos exclusivos del
CLUB DE LECTORES
Buenos Aires

Editado bajo la dirección de
JUAN MANUEL FONTENLA

Es propiedad. © Queda hecho el registro
y depósito que previene la ley Nº 11.723.

TRADUCCIÓN
DE
EUGENIO S. MELO

IMPRESO EN LA ARGENTINA
PRINTED IN ARGENTINA

ÍNDICE

	Pág.
PRÓLOGO	7
PRÓLOGO DEL AUTOR	19
CAP. I. — Freudismo y Psicoanálisis	25
CAP. II. — Signo y Símbolo	57
CAP. III. — La experiencia mística natural y el Vacío	105
CAP. IV. — Ciencia y Filosofía	139
ANEXO. — Intuición y Conceptualización	189

PRÓLOGO

I

En su Encíclica AETERNIS PATRIS, León XIII marcaba con precisión el rumbo de la restauración de la Filosofía Tomista. No se trataba de una reconstrucción arqueológica del tomismo, sino de un resurgimiento vital de un sistema siempre actual como la verdad que encarna. De ahí el lema propuesto por el Pontífice a los filósofos cristianos: NOVA ET VETERA, y que muy pronto en la letra y en el espíritu había de hacer suyo Mercier y su Instituto de Lovaina. Comprehensión honda y fidelidad a los principios perennes de la doctrina del Aquinate, por una parte, y discernimiento e incorporación asimilativa de toda verdad contenida en los aportes de la cultura moderna, por otra. El tomismo no se reduce a una rutinaria repetición de verdades demostradas una vez por todas o a una estéril custodia de las conquistas alcanzadas por Santo Tomás; es mucho más que eso, es un sistema de principios que, precisamente porque están nutridos de la realidad eterna del ser, han de proyectarse y esclarecer todos los hechos y problemas nuevos que la ciencia y la vida nos deparan. Definido y acabado en sus líneas generales, firme por la trabazón de sus principios, está a la vez abierto a todas las manifestaciones nuevas de la realidad, con el ojo avizor y el oído atento a las palpitaciones del ser actual, para incorporarlas a sí, después de habérlas penetrado y analizado con la luz de su doctrina en su preciso alcance y aporte a la verdad. Ni otra cosa podía esperarse de un sistema alimentado y estructurado en todas sus partes por el ser. Nada del ser o, lo que es lo mismo, de la verdad, le es indiferente, sea cual fuere la fuente inmediata, porque todo

ser y verdad vienen en definitiva de Dios y han de ser recibidos y amados como un don de lo alto. Por lo demás, tal fué la conducta del mismo Santo Tomás, quien, con la misma tenacidad y comprehensión con que defendía los principios perennes del ser, se aplicaba a dilucidar con ellos los problemas más arduos y debatidos de su tiempo. Abandonar en todo o en parte los principios del Aquinate, como anticuados y superados, por una preocupación excesiva de actualidad y modernidad, es un relativismo en acción —como si los principios del ser pudiesen cambiar o progresar en sí mismos, no en su formulación— y constituye, a más de una inflicción dañosa a la causa que se pretende servir, una defección del tomismo, que no se puede cometer sin más ni más y sin grave riesgo, según dice Pío X, y sin la descompaginación y repercusión en todo lo restante del sistema, a causa de la unidad que lo anima en todas sus partes. Por el contrario, parapetarse cómodamente en la ribera, en la tranquila posesión de los principios, viendo y dejando pasar el río de la vida con sus problemas y acontecimientos nuevos en toda su turbulenta y, a veces, dolorosa complejidad sin preocuparse de sumergirse en ellos para discernirlos y dictaminar sobre su esencia y dirección con la inteligibilidad de aquéllos, implica un desconocimiento y una claudicación del más genuino espíritu de la filosofía de Santo Tomás, anhelante de toda verdad. El tomismo, más que un sistema acabado de verdad total, es una visión objetiva de la realidad desde sus principios supremos, con la cual podamos adentrarnos sin cesar más y más en las entrañas del ser, para iluminarlas en su esencia íntima; y en este sentido más que un regalo de verdad que nos ahorra todo ulterior esfuerzo en su conquista, el tomismo se nos da como un instrumento de indagación y penetración en la realidad del ser, pero, eso sí, como el instrumento por excelencia, único adaptado a tan noble fin, porque único adaptado a la naturaleza y exigencias de su objeto y también del sujeto que ha de manejarlo, en una palabra, del ser y de la inteligencia. Los principios del tomismo, más que darnos una posesión

estática de la verdad, sirven para ponernos en un contacto fecundo con el ser, del que constantemente se nutren sin acabarlo nunca de agotar. De ahí que la evolución —no en sus principios, inmutables como la verdad que expresan—, pero evolución no por yuxtaposición ecléctica, sino por intrususcepción orgánica, así como sus caracteres consiguientes de vitalidad y de actualidad perenne, sea tan esencial al tomismo como la inmutabilidad de sus principios. De aquí que el tomismo —así entendido como lo entendía y quería León XIII— sea el sistema de todas las épocas, en constante desarrollo vital con el aporte de sus cultores de todos los tiempos, para contribuir a cuyo incremento, por eso, nunca se ha llegado demasiado tarde.

II

Y porque Maritain ha sido fiel, heroicamente fiel, a ambos caracteres del tomismo: a sus principios, en los que ha ahondado con singular penetración y de los que se ha posesionado como pocos en toda su riqueza y trascendencia, y a su aplicación a los problemas de nuestra época, a los que —hijo de su tiempo, herido y embargado con todos los problemas especulativos y prácticos de nuestra hora— se ha abocado y entregado con todo empeño y cuidado a descifrarlos y valorarlos a la luz de aquellos principios perennes, para asimilarlos luego, no en un ecleticismo informe sino en la síntesis orgánica del Aquinate, y todo ello con la fuerza extraordinaria y múltiple de su inteligencia, con su sinceridad y constancia a toda prueba y con la vida y riqueza verdaderamente sinfónica de su verbo de artista, Maritain ha llegado a constituirse en el gran tomista de nuestros días, y pocas veces la voz de un filósofo ha alcanzado una resonancia verdaderamente mundial como la suya. Es la voz medioeval horadando el mundo moderno, la voz que nos habla y esclarece nuestros problemas con el lenguaje de Santo Tomás. En las arduas cuestiones de la gnoseología y epistemología sobre el preciso alcance del valor de las cien-

cias empíricas y de las matemáticas, por una parte, y de la sabiduría metafísica y teológica, por otra, en los problemas del arte y de la inteligencia, de la persona y del espíritu moderno, así como en los intrincados temas político-sociales, de nuestra época, y en la valoración crítica de grandes filósofos como Descartes y Bergson, es Maritain el filósofo medioeval que penetra e ilumina —al menos así lo intenta con hondura y sinceridad, cualesquiera sean las reservas que alguna solución concreta pueda alguna vez inspirar— las obscuridades del alma y vida modernas para hacerlas transparentes con su luz.

Precisamente en los cuatro ensayos y el apéndice que forman este nuevo libro —el último estricta y exclusivamente filosófico de Maritain, anterior a la contienda actual y a sus ulteriores publicaciones en que su pensamiento incide más y más en la realidad concreta de la acción político-social— se pone de manifiesto este espíritu de Maritain en su labor de pensador medioeval sumergido en los problemas más agudos del alma contemporánea. Toma los temas y resultados de las últimas investigaciones científicas y filosóficas para someterlas a un fino análisis de discernimiento a la luz de la filosofía tomista: la verdad y el error del Freudismo (c. I), la naturaleza del Signo y Símbolo, especialmente en el estado de la magia de los primitivos en oposición al de nuestra cultura evolucionada (c. II), la posibilidad de una Mística natural (c. III), la estructura esencial de la Ciencia y de la Sabiduría —donde son tocados de nuevo todos los grados del saber— y sus relaciones (c. IV), y finalmente, a propósito de la Intuición de la Duración en Bergson, la precisa y preciosa distinción entre la intuición verdadera de algunos grandes filósofos y la subsiguiente explicación conceptual falsa de la misma (apéndice). Semejante esclarecimiento tomista de los problemas de nuestra hora es la finalidad confesada por el propio Maritain: "El estado de Europa en los años presentes provoca por todas partes una ansiedad profunda sobre el porvenir de la civilización. Hemos creído que en semejantes circunstancias convenía a nuestra labor de filósofo, y de filósofo cristiano, intervenir muchas veces y con numerosas publicaciones en el dominio social y práctico. Sin embargo no hemos abandonado un instante el cuidado del saber especulativo, más necesario que nunca cuando grandes amenazas pesan sobre la historia humana. Esperamos que los cuatro ensayos que hoy publicamos quizás sean de tal naturaleza que hagan progresar en algunos puntos la síntesis tomista." (Final del prólogo de la presente obra.)

Cada uno de estos cuatro extensos capítulos es un tratado que nos brinda, desde sus principios, la visión tomista del tema. Diríamos —y es el propio autor quien nos lo recuerda alguna vez en la obra (comienzo del c. II)— que Maritain ha querido trazar las grandes líneas tan sólo, ofreciéndonos la visión panorámica de la concepción filosófica-tomista frente a los graves problemas actuales por él abordados, dejando para tiempo ulterior o para otros investigadores la profundización de cada uno de ellos. Pese a la diversidad de los puntos estudiados, la unidad del libro está sólidamente asegurada no sólo, como es lógico, por la unidad tomista de la solución, sino también por la unidad objetiva de la raíz de donde surgen tanto los problemas planteados como la solución tomista dada: la condición de encarnación de nuestro espíritu, o mejor todavía, la condición de nuestra alma espiritual substancialmente unida a un cuerpo, y por el aspecto gnoseológico-epistemológico con que preferentemente son abordados todos esos temas. La presente obra puede considerarse, por eso, como un desarrollo de su libro fundamental de *Degrés du Savoir*. Y es desde allí, desde esa raíz honda de nuestro ser espiritual encarnado, y bajo este cariz gnoseológico, desde donde son expuestos, analizados y juzgados los problemas del Freudismo, de la Semasiología, de la Experiencia mística natural, de la Ciencia empírica y Sabiduría y de la Intuición bergsoniana de la duración. En el estudio del freudismo —texto casi sin modificación de la conferencia dada en nuestra Facultad de Filosofía y Letras

de la Universidad de Buenos Aires el año 1936– distingue el autor entre método, psicología y metafísica de Freud, a los que en síntesis juzga del siguiente modo: un descubrimiento genial en el primero –pese a las reservas que su empleo impone–, un retorno y reconoçimiento del valor psicológico en la segunda –pese a la estrechez arbitraria de sus miras puramente dirigidas y limitadas a lo sexual– y un pésimo sistema materialista-determinista en la tercera. En estos análisis Maritain se apoya en las preciosas contribuciones de la obra, ya clásica, de su amigo Dalbiez sobre el tema. En el cuarto capítulo Maritain insiste sobre un problema que le es particularmente caro, y donde su contribución ha sido realmente grande y creemos decisiva en el tomismo: la estructura de la ciencia y de la sabiduría en sus diversos grados y sus relaciones mutuas. Retoma aquí su pensamiento de *Degrés du Savoir*, *Philosophie de la Nature* y de la primera conferencia pronunciada en los Cursos de Cultura Católica de Buenos Aires (incluída en su obra *Para una Filosofía de la Persona Humana)*, pero no para detenerse en una repetición de lo anteriormente alcanzado, sino para avanzar en algunos puntos de su investigación epistemológica. Tales, la crítica más ajustada y precisa del concepto de ciencia y de la posición gnoseológica del neopositivismo del "Círculo de Viena" y de la dialéctica marxista. Pero indudablemente es en los capítulos II y III donde Maritain se aboca con la más fina penetración analítica al estudio de dos de los más intrincados problemas histórico-filosóficos planteados en la actualidad, adentrándose en los hechos más complejos de la magia de los primitivos y de la mística natural –teniendo en cuenta principalmente el testimonio de los yogas– para captarlos sin deformación a priori, en su auténtica realidad y encuadrarlos en una explicación, si no exhaustiva, al menos satisfactoria, que dé razón y comprehensión de ellos. Juzgamos seria la contribución realizada por Maritain al esclarecimiento de tan difíciles problemas. En todo caso su aporte será un paso firme que nos acerca a una elucidación definitiva. Sobre

todo sus observaciones críticas y su distinción entre "estado nocturno y estado solar" o diurno del signo nos parecen de un subido valor para una exacta comprehensión de la magia de los primitivos sin deformar los hechos. La carta de Lévy-Brühl –tan alejado del pensamiento católico– a Maritain manifestando su acuerdo fundamental con su pensamiento es de por sí ya muy significativa para la seriedad de las observaciones del filósofo tomista. En el espinoso asunto de la posibilidad de la experiencia mística natural la solución de Maritain en el sentido afirmativo, mediante un esfuerzo negativo de todo acto que nos pondría en contacto con la existencia del yo, se acepte o no, encierra un análisis de lo más cuidadoso y sutil sobre aspectos casi impenetrables de la conciencia y, en cualquier caso, un progreso en el propio pensamiento de Maritain. Hasta ahora –vg., en *Degrés du Savoir*– el filósofo se había limitado a negar la posibilidad de una contemplación mística natural trascendiendo el modo conceptual de nuestro conocimiento, porque, decía con razón, el hombre no posee en el orden natural otra vía de acceso a la realidad sino la de su inteligencia abstractiva o conceptual. Sin retractar esta negación, vale decir, de que sin conceptos no podemos alcanzar en el orden natural contemplación alguna de la realidad, Maritain da aquí un paso más distinguiendo entre contemplación y experiencia mística; y mientras aquélla sigue siendo imposible, como había dicho antes, ve ahora –al menos así lo cree él, basándose en la tesis tomista de la cognoscibilidad radical del alma humana unida a la materia– la posibilidad de una experiencia negativa de la pura existencia alcanzada en una reflexión sobre nosotros mismos, en la cual y en un movimiento contrario a nuestra naturaleza, en un esfuerzo de purificación negativa de todos nuestros actos y en ese mismo acto de negación de toda nuestra vida consciente tocaríamos negativamente nuestra existencia misma, pero no como nuestra, porque sería sin visión de esencia alguna, sino como un absoluto, que los yogas identifican con Dios. Y aunque personalmente no lleguemos a ver con claridad la compatibi-

lidad de esta tesis con el pensamiento y los textos de Santo Tomás y con el intelectualismo tomista, debemos confesar que pocas veces se habrá llevado a cabo con tanta sinceridad y penetración un análisis sobre las zonas más profundas y obscuras de nuestra conciencia y de nuestra vida espiritual. En todo caso dejamos constancia de la modificación o, por mejor decir, del progreso del pensamiento de Maritain sobre sus anteriores trabajos al respecto —*Degrés du Savoir*, principalmente—. El apéndice con que termina la obra encierra en breves páginas una distinción entre la intuición, generalmente auténtica y verdadera, de los grandes filósofos, y la conceptualización o formulación en ideas, muchas veces falsas, con que pretenden explicarla. Distinción que Maritain aplica luego a Bergson, quien habría transformado una intuición verdadera de lo permanente e irreductible a espacialización de nuestra conciencia, nuestro yo substancial, en una conceptualización falsa del mismo, convirtiendo la substancia humana en una pura duración o temporalidad.

III

Lo que conviene subrayar aquí es de dónde le venga a una obra de este género, de tan denso contenido —cosa que por igual ocurre en los demás libros de Maritain— esa fuerza de convicción que subyuga, junto con ese poder de sugestión que penetra hasta el alma y conmueve y conquista al lector desde los primeros párrafos hasta el último, que tanto facilitan su comprehensión y sostienen su aliento e interés aun en el análisis de los problemas más complejos y difíciles. Hay en primer lugar una causa superficial, inmediatamente develable, y es el estilo tan personal de Maritain: esa riqueza orquestal de frases incidentales armoniosamente agrupadas en torno de la principal, que van acabando y engrosando más y más como otros tantos afluentes el decurso del pensamiento central, que llega así enriquecido a su término; esa imaginación audaz siempre a punto con la imagen justa que condensa y da cuerpo rápidamente a los

pensamientos más abstrusos; esa agilidad y dominio del idioma enteramente sometido a las exigencias más impositivas de un pensamiento en continua actividad creadora, a las veces en varias direcciones a la vez, y que sólo esa frase amplia y múltiple de Maritain sabe tan hermosamente recoger. Y toda esa riqueza y vivacidad de estilo, singularmente esa sinfonía orquestal de la frase desbordante en mil pensamientos accesorios incidiendo en el pensamiento central, propias de todos sus libros, están más acentuadas, si cabe, en esta obra. Pero hay otra causa más profunda de la fuerza de atracción de los escritos de Maritain. Y es el brillo y la hondura de su intelecto. Toda la riqueza y vivacidad del arte con que Maritain sabe escribir está informado por un alma interior que lo anima y le da fisonomía; y es ella precisamente lo que atrae y apasiona en Maritain. Es la penetrante comprehensión de su pensamiento que, ora en temas ya estudiados por otros filósofos y aun en la exposición de las mismas nociones escolares del tomismo sabe presentarlos con un renovado fulgor bajo un nuevo matiz, ora en temas no explorados y difíciles sabe abordarlos e introducirse en ellos de un modo original para captarlos en una visión límpida de sus puntos y conexiones esenciales. Y todo ello con ese calor y bajo ese impulso y aliento, con esa vivacidad propia de un espíritu apasionado y anhelante de la verdad que mantiene a una gran inteligencia en constante vigilia y acecho para posesionarse de los mínimos atisbos del ser; y también bajo ese soplo de sinceridad de un alma heroicamente enamorada de la verdad y nada más que de la verdad, pero de la Verdad total, en los esplendores de una fe radiante y en el empuje de una plenitud desbordante de vida cristiana, fe y vida incidiendo con su luz y con su fuerza, para confortarla, en los caminos mismos de la inteligencia. Se podrá disentir con Maritain en alguna solución o posición concreta, en su inmensa obra no todo posee indudablemente el mismo valor; pero hay dos cosas de las que no cabe dudar: de la ortodoxia de su doctrina y de su tomismo, y de la sinceridad con que ha intentado apli-

carlas a todos los problemas especulativos y prácticos planteados, a través de una vida consagrada y vivida heroicamente toda ella en la Verdad de su inteligencia y de su Fe.

Y es allí, en esa vida sincera y profundamente cristiana, en esa fe y caridad radiante, donde debemos buscar la fuente de la que arranca, en última instancia, ese acento de convicción y de vida –tan opuesto a un frío academismo cerebral– esa voz llena de calor y de fuerza que recorre y anima todas sus obras y penetra y contagia al lector desde el primer momento hasta ponerlo frente a la vibración misma de su alma. Su vida ha sido y es hoy más que nunca –en los desgarramientos de los vínculos más hondos de su alma– un sometimiento hasta el heroísmo de la inmolación, a las exigencias de la verdad, aun cuando sabía él muy bien que esa verdad iba a conducirle hasta la cruz de sus sufrimientos. No en balde ha escrito en alguna ocasión: "Bien puede el filósofo armarse de instrumentos de purificación perfeccionados; se expone a tener contra sí a todo el mundo. Si, además, es cristiano, esto no le viene de nuevo, ni apenas le preocupa, siendo discípulo de un Dios odiado por los fariseos como por los saduceos, condenado por los príncipes de los sacerdotes y por el poder civil, escarnecido por los soldados romanos." (Prólogo de *Humanisme integral.)* Hay un vínculo irrompible, o mejor todavía una unidad irresoluble, entre la obra y la vida de Maritain. Es su vida la que anima, impregna y solidifica su obra. Y es por eso sin duda que la suerte de ambas corra pareja y que los admiradores o detractores de su doctrina –acaso más que en ningún filósofo de nuestro tiempo– no se detengan casi nunca en sólo ella, sino que lleguen hasta su misma persona. Y así tiene que suceder en todo escritor auténticamente cristiano, en quien la doctrina que profesa debe estar en armonía y unidad con su vida. Y pocas veces –debemos reconocerlo, así no compartamos todas las ideas de Maritain– doctrina y vida se consubstancializaron en tal alto grado.

IV

La presente traducción que hoy ofrecemos al público de *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal,* ha sido llevada a cabo y corregida escrupulosamente por Eugenio S. Melo, mi inteligente y querido discípulo del Seminario Mayor de La Plata, ya próximo al altar de su sacerdocio –*gloria et corona mea*– que ha puesto en ella no sólo su comprensión del idioma original, su familiarización con la obra escrita de Maritain –tan difícil de volcar con precisión y claridad a otra lengua, y más si cabe en este libro– sino también su conocimiento y amor a la doctrina tomista. Luego entre los dos hemos vuelto a revisar y corregir el libro procurando siempre y ante todo trasmitir con justeza y exactitud el pensamiento del maestro hasta en sus más mínimos matices, con el deseo ardiente de que su verbo encendido continúe entre nosotros travéndonos iluminada y viva la doctrina del Doctor común de la Iglesia, Santo Tomás de Aquino.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI.

La Plata, Seminario Mayor "San José", Festividad de Ntra. Sra de Luján, 22 de mayo de 1943.

PRÓLOGO DEL AUTOR

Los cuatro ensayos reunidos en el presente volumen, a pesar de la variedad de sus asuntos, se sitúan en una misma perspectiva filosófica: se considera en ellos el estado y el funcionamiento del espíritu, precisamente en cuanto su unión con el cuerpo afecta de un modo intrínseco su manera de ser y de obrar.

Descartes, cuando trata de los espíritus vitales y de las "luchas que se acostumbra imaginar entre la parte inferior y la superior del alma", escribía en un texto en el que la ilusión racionalista llega a la obra maestra: "Todas las luchas que el vulgo imagina entre la parte inferior del alma, que se llama sensitiva, y la superior, que es racional, se originan de la repugnancia que media entre los movimientos que el cuerpo por sus espíritus y el alma por su voluntad tienden a excitar al mismo tiempo en la glándula [pineal] . . . " Pues nuestra alma "no tiene en sí ninguna diversidad de partes", y "todos sus apetitos son voliciones, *omnes ejus appetitus volitiones sunt*. El error que se ha cometido al hacer que ella desempeñe diversos personajes, que ordinariamente son contrarios los unos a los otros, procede de que no se han distinguido bien sus funciones de las del cuerpo, *al cual sólo* debe atribuirse todo lo que puede ser considerado en nosotros como contrario a nuestra razón; de manera que en este punto no hay otra lucha, sino que frecuentemente sucede, al poder la pequeña glándula que se encuentra en el medio del cerebro ser empujada de un lado por el alma y de otro por los espíritus vitales los cuales no son sino cuerpos, que esos dos impulsos son contrarios y

que el más fuerte impide el efecto del otro".(1) Para Santo Tomás de Aquino por el contrario, la unidad substancial del compuesto materia-forma nos impone, no sólo al psiquismo sensitivo sino al espíritu mismo en su estado y funcionamiento íntimos –los cuales están unidos al sentido– una condición carnal.

De aquí se deriva un mundo ilimitado de consecuencias, que interesan no sólo al moralista sino también al psicólogo y al metafísico, y algunas de las cuales, de las más notables, han sido esclarecidas –es mérito suyo– por la psicología moderna –por sus medios propios y sin saber, la mayoría de las veces, con cuál principio metafísico estaban relacionadas–.

Excepto en el primer ensayo, nuestro punto de vista es menos psicológico que noético y epistemológico; y queda bien, según nuestro parecer, en el campo de las actividades inmateriales, particularmente de las energías del conocimiento, que la condición carnal del espíritu abra al filósofo un campo privilegiado de investigación. En esta compilación no se ha querido dar más que algunas *muestras* de las investigaciones y de las aclaraciones que se pueden ensayar así, en materias que interesan a la vez a la metafísica y a la crítica, a la psicología, a la lógica y a la filosofía moral.

Nuestro primer ensayo se refiere al freudismo y al psicoanálisis; su idea nos ha venido con la lectura del gran libro de nuestro amigo Roland Dalbiez (2). La investigación psicoanalítica de lo inconsciente hace singularmente manifiesta –y a propósito de lo que más importa al ser humano, a propósito de la vida de la persona– la condición carnal del espíritu en el hombre. Finalmente, con la comprobación del fracaso de las tentativas de una filosofía equivocada, injertada sobre el psicoanálisis, para disolver la personalidad humana en el mundo del instinto, del sexo y del ensueño, se comprueba también que la persona será conducida a una

(1) DESCARTES: *Les Passions de l'Ame*, 1ª parte, art. 47.

(2) ROLAND DALBIEZ: *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*, París, Desclée De Brouwer, 1936.

purificación espiritual y a una conciencia mejor de su propio universo por una inteligencia correcta de los descubrimientos de Freud.

El segundo ensayo nos lleva al Signo y al Símbolo. Claro está que el uso de los signos sensibles y el inmenso aparejo simbólico de la vida humana testimonian de hecho que el alma humana es espiritual y que no es un puro espíritu. Las consideraciones que hemos propuesto sobre el régimen "nocturno" o "mágico" y el régimen "solar" del psiquismo y de la cultura, muestran cuáles dificultades –también qué pérdidas y qué disminuciones accidentales– hace sufrir la condición carnal del espíritu al lento desarrollo histórico del animal racional. Podrían ensayarse aplicaciones variadísimas de los mismos principios, referentes sea a la psicología infantil, sea a la psicología colectiva, sea a algunos problemas particulares planteados por la interpretación de los Libros sagrados de la humanidad. Por nuestra parte hemos tratado de poner de manifiesto que la distinción entre la *naturaleza* de las funciones lógicas y el *estado* o las condiciones de existencia, en que ellas se ejercen, permite disipar muchos malentendidos referentes a la mentalidad primitiva. Nuestro ensayo ha aparecido en primer lugar en el "Journal of the Warburg Institute" (tomo I, 1937-1938), y, más desarrollado, en la "Revue Thomiste" (abril de 1938). El número siguiente de la misma revista (julio de 1938) ha publicado una carta que en el intervalo nos había dirigido Lévy-Bruhl y que reproducimos aquí (1). El acuerdo que

(1) "París, 8. de mayo de 1938. Mi querido amigo, parece que nuestros envíos se han cruzado. Mientras que yo recibía su *Signe et Symbole*, usted sin duda encontraba mi *Expérience mystique et Symboles chez les primitifs* en el Instituto Católico a donde lo había hecho llevar.

"Si tiene tiempo para mirarlo, verá que a pesar de la diferencia de los planos en que usted y yo nos colocamos, estamos de acuerdo sobre un número bastante grande de puntos –y no sólo en puntos de poca monta–.

"Como muy justamente dice usted, la mentalidad «primitiva» es un

él ha querido subrayar bien en esta carta, en términos que le estamos agradecidos, pone fin a una larga querella entre filósofos, psicólogos y etnólogos sobre un problema mal planteado, y constituye para nosotros un testimonio preciosísimo.

El tercer ensayo que se refiere a la Experiencia mística natural y al Vacío, es una relación al Congreso de Psicología religiosa organizado en Avon-Fontainebleau, en septiembre de 1938, por los *Études Carmélitaines*. El problema de la condición carnal del espíritu se plantea allí de una manera completamente eminente, ya que se trata de saber definitivamente, si es posible que el espíritu humano, por la disciplina del vacío y yendo voluntariamente contra la naturaleza, triunfe de algún modo, imperfecto pero real, de los obstáculos que esa condición carnal implica para el conocimiento de uno mismo por uno mismo.

El cuarto ensayo pertenece al orden epistemológico. Con ocasión de las teorías de las ciencias, enunciadas de una parte por los neopositivistas de la escuela de Viena, por otra por los partidarios del materialismo dialéctico, nos hemos con-

estado de la mentalidad humana, y puedo aceptar los caracteres por los cuales usted la define.

"La he estudiado entre los «primitivos» porque en éstos aparece más fácil de describir y de analizar que entre nosotros; y esta descripción, este análisis me han hecho oponer esa mentalidad a la nuestra. Pero nunca he dicho ni pensado que se encontrase *únicamente* entre los «primitivos». He dicho aún lo contrario desde las *Fonctions mentales*. Es preciso creer que en ello he sido mal interpretado y que he insistido demasiado en la oposición.

"Cuando Olivier Leroy vino a conversar conmigo, como usted amablemente le había aconsejado, le he asegurado que sus más vivas críticas no me habían herido. No he tenido idea del «prelogismo» (aquella horrible palabra) que él esgrime. Juzgo tan sólo que ese estado, descrito y analizado bajo el nombre de «mentalidad primitiva», posee sus caracteres propios, sin que por ello suponga que esos espíritus están formados de un modo distinto que los nuestros. Y, cómo ahora usted, más de una vez he indicado que no era necesario dar a este término un sentido peyorativo por definición.

"Soy de usted amigablemente afecto L. LÉVY-BRUHL."

sagrado a precisar en él nuestras propias posiciones sobre las relaciones de la ciencia y de la filosofía, no sin que respondamos al mismo tiempo a algunas objeciones. La condición carnal del espíritu interviene aquí de una doble manera. Por un lado, la diversificación de los tipos específicos de ciencia, que depende del procedimiento abstractivo propio del entendimiento humano, proviene en último término de la unión substancial del alma espiritual con el cuerpo. Por otro las mismas desviaciones de la epistemología, particularmente el desconocimiento positivista del poder intuitivo de la inteligencia, y el abandono marxista de los problemas relativos a la naturaleza del saber en beneficio de una ilusoria explicación histórica en la que las condiciones materiales del devenir ocupan el papel principal, testifican muy bien las dificultades paradojales que el espíritu, por el hecho de su unión con el cuerpo, encuentra en la toma reflexiva de conciencia de sus propias actividades y de su propia vida.

Este ensayo sobre la ciencia y la filosofía es el desarrollo de una relación presentada al Congreso tomista de Roma en noviembre de 1936. Completa los capítulos II y IV de *Degrés du Savoir*, como el ensayo sobre la experiencia mística natural completa el capítulo VI de la misma obra.

Finalmente hemos colocado como anexo una breve nota, publicada en primer lugar en los *Studia Anselmiana* (1), y en la cual, a propósito de la intuición bergsoniana de la duración, insistimos sobre el desarticulamiento y la oposición que frecuentemente aparecen en los filósofos entre la intuición y la conceptualización. Y también esto se deriva de la condición carnal del espíritu.

El estado de Europa en los años presentes provoca por todas partes una ansiedad profunda sobre el porvenir de la civilización. Hemos creído que en semejantes circunstancias convenía a nuestra labor de filósofo, y de filósofo

(1) *Studia Anselmiana*, fascíc. 7-8, Miscellanea Philosophica R. P. JOSEPHO GREDT oblata, 1938.

cristiano, intervenir muchas veces y con numerosas publicaciones en el dominio social y práctico. Sin embargo no hemos abandonado un instante el cuidado del saber especulativo, más necesario que nunca cuando grandes amenazas pesan sobre la historia humana. Esperamos que los cuatro ensayos que hoy publicamos quizás sean de tal naturaleza que hagan progresar en algunos puntos la síntesis tomista.

22 de febrero de 1939.

Capítulo Primero

FREUDISMO Y PSICOANÁLISIS

No es tarea fácil tratar en un breve capítulo los tan numerosos como complejos problemas planteados por el freudismo. También complica la cuestión el hecho de que el interés por los descubrimientos y las teorías de Freud no ha quedado limitado a los círculos de los psicólogos y de los psiquiatras, sino que por el contrario aparece tanto mayor, hasta ferviente, cuanto que llega a ambientes menos competentes. Los literatos han desempeñado una función inmensa en la difusión del freudismo, y es una prueba tremenda para una doctrina científica, o que se presenta como tal, deber su éxito a los literatos y al gran público. La discusión seria y objetiva de lo nuevo que trae se halla entonces obscurecida por un sinnúmero de *ruidos parásitos*, en los que no es la voz de la inteligencia desinteresada la que más se hace escuchar, y en los que intervienen toda suerte de obscuros deseos de justificación, de reivindicación, de curiosidad más o menos pura. El mismo Freud se presta a todas esas confusiones por la pasión que anima sus dones de investigador. Y, ¿qué decir de sus discípulos? Consiguientemente la labor del filósofo está en ensayar la *distinción* con tanta mayor obstinación cuanto más se insiste por todas partes en confundir. Me parece que toda discusión sobre este asunto está condenada al fracaso, si desde el comienzo no se distingue claramente el *psicoanálisis* como método de investigación psicológica y de tratamiento psiquiátrico, y el *freudismo* como filosofía. Y esto mismo no es suficiente todavía. Es necesario

echar mano de una división tripartita: distinguiremos
el *método psicoanalítico*,
la *psicología freudiana*,
la *filosofía freudiana*;
y en seguida diré que respecto al primer plano (método psicoanalítico) Freud, a mi parecer, se revela como un investigador genial; respecto al tercer plano (filosofía freudiana), casi como un obsesionado; con relación al segundo plano (psicología freudiana), como un psicólogo de gran valor, cuyas ideas, activadas por su asombroso instinto de descubrimiento, están viciadas por un empirismo radical y por una metafísica aberrante, inconsciente de sí misma.

Como las ideas de Freud son más o menos conocidas por todo el mundo, inútil es que comience por una exposición histórica y doctrinal que correría el riesgo de ser fastidiosa.

I

El método psicoanalítico y la investigación de lo inconsciente.

Sabido es que Freud es un defensor resuelto de lo *inconsciente psicológico*. Hasta rehusa recurrir a la palabra subconsciente, indudablemente para no arriesgarse a favorecer la tendencia que no ve en lo inconsciente más que el desecho de la actividad consciente. El hecho, no de ser absolutamente inaccesible, sino de ser inaccesible a la *evocación voluntaria*, es lo que según él caracteriza a lo inconsciente propiamente dicho. Lo inconsciente, según él, abarca todo lo que es inaccesible a la evocación voluntaria, pues reserva el nombre de preconsciente a los elementos no conscientes que pueden ser llevados a la conciencia por la evocación voluntaria.

La cuestión que se plantea desde el principio es, pues, saber si existe una *vida psíquica* que escape a la conciencia y cuyas emergencias tan sólo lleguen a esa zona iluminada. A nuestro parecer, a esta cuestión hay que responder categóricamente *sí*, y dar por entero la razón a Freud. Si los profesionales de la psicología han enredado de tal modo el problema, hasta el punto de que algunos durante largo tiempo no han admitido más que un inconsciente puramente fisiológico, y otros han recurrido a la noción, según nosotros muy discutible, de una pluralidad de centros de conciencia, es por culpa de los filósofos, y ante todo de Descartes, que han identificado, en virtud de un postulado idealista, *hecho psicológico y hecho de conciencia*. Al menos en lo que concierne al psiquismo, *ser* se identificaría con *ser conocido*, dicho de otra forma, sería esencial a toda actividad psíquica el conocimiento de sí misma.

A nuestro parecer lo que a los ojos de Meyerson era como un postulado realista de la ciencia, y que a los ojos de un metafísico tomista es una verdad filosófica perfectamente establecida, que las cosas u objetos cognoscibles existen independientemente del conocimiento que de ellas tenemos, este axioma del realismo vale para la psicología como para las demás ciencias.

Para Santo Tomás de Aquino, no sólo el alma humana es obscura para sí misma y no conoce su propia existencia concreta más que por la reflexión sobre sus actos, no sólo sus tendencias radicales —las llamadas potencias o facultades del alma— son en nosotros realidades cuya naturaleza íntima escapa a la introspección, sino que también los instintos, las inclinaciones, las tendencias adquiridas, los hábitos o perfeccionamientos internos de las facultades, las virtudes y los vicios, y los mecanismos profundos de la vida del espíritu, todo esto constituye un mundo de realidad cuyos efectos tan sólo llegan a la conciencia; baste o no la voluntad para evocarlos, el mundo de recuerdos y de imágenes se conservan en nosotros bajo forma psíquica, en estado latente; y muchas operaciones psíquicas, aun operaciones de conocimiento, como las del sentido, pueden producirse en nosotros sin que tengamos conciencia de ellas, es decir, sin que las conozcamos explícitamente por un retorno de la inteligencia sobre las mismas, que se posesione

de ellas para significárselas a sí misma. Es obra de una especie de primitivismo, debido ya a una psicología sumaria ya a los prejuicios idealistas o racionalistas, la creencia de que no hay en nosotros sino lo que nos decimos a nosotros de nosotros mismos y que no pensamos ni amamos más que lo que pensamos pensar y amar. La menor observación, hecha con un poco de atención, de nuestro propio comportamiento y del comportamiento ajeno bastaría para que nos desengañáramos por entero.

"Lo inconsciente, escribe Freud en la *Science de Rêves*, es lo psíquico mismo y su esencial realidad. Su naturaleza íntima nos es tan desconocida como la del mundo exterior, y las noticias proporcionadas sobre él por la conciencia son tan incompletas como las de nuestros órganos de los sentidos respecto al mundo exterior." Podemos asentir a esta fórmula tomada en sí misma.

Sin embargo se impone inmediatamente una reserva. Sin duda pecaría de inexacto quien dijera que Freud desconoce la eficacia de la conciencia, ya que para él la curación de las neurosis se produce justamente por el paso de lo inconsciente a lo consciente. Pero lo que ignora es la *vida propia* y la *energía propia* de toda una región del psiquismo a la cual la conciencia está necesariamente unida, es decir, de la parte *racional* del alma: juicios de la inteligencia, elecciones libres de la voluntad, cosas éstas que son necesariamente y de sí conscientes y que son con toda propiedad *capitales* para nuestro comportamiento. Pero para Freud no hay elección libre; y en cuanto a las funciones de la inteligencia, aun las más elevadas pueden realizarse en la inconsciencia, como las demás. Si existe una eficacia de la conciencia, consiste tan sólo en el *hacerse conocido*. De esta manera lo inconsciente es para él lo principal en el hombre, si no el todo de sus energías. El hombre es guiado por lo inconsciente, pues la iluminación de la conciencia, cuando funciona bien, impide tan sólo que los conflictos internos de las energías inconscientes perturben con demasiada gravedad esa conducción.

Pero dejemos esta digresión. Retengamos el hecho de que lo inconsciente psíquico existe. El problema que ahora se plantea, es la exploración de ese inconsciente.

Y es en este punto donde debemos a Freud descubrimientos cuya importancia sería injusto desconocer.

La primera condición de la exploración de lo inconsciente es la ruptura del control y de las inhibiciones normalmente ejercidas por las funciones psíquicas superiores sobre las inferiores; dicho de otro modo, ha de procurarse el cese momentáneo de ese control a fin de obtener que el psiquismo inferior surja al campo de la conciencia. Esto en lenguaje freudiano se llama la *ruptura de la represión* o la liberación funcional. Con este fin se han empleado muchas estratagemas: algunos psiquiatras recurren a los agentes fármacodinámicos, por ejemplo a la eterización; otros, a la hipnosis.

El rasgo genial de Freud está en recurrir para ello a la suspensión voluntaria del ejercicio de la autocrítica y de la autoconducción. Éste es, como se sabe, el carácter esencial del psicoanálisis, o de la técnica de la asociación libre. Se procura obrar de modo que el enfermo pierda momentáneamente la cabeza, para que confiese lo que él mismo no sabe; para esto lo mejor es obtener su consentimiento, pues entonces él se entrega voluntariamente a una experiencia en la que su vida mental en cierto modo va a descomponerse, a diluirse, y que lo conducirá, en determinados momentos, a un estado muy cercano al de la hipnosis o del sueño. Extendido en una semiobscuridad, no viendo al médico colocado detrás suyo como un testigo atento y el cual tan sólo le pide que asocie sobre una palabra, después sobre otra pronunciada en la respuesta, y así sucesivamente, se abandona a las palabras y a las imágenes a medida que surgen en él, en el desligamiento completo del pensamiento lógico y del control voluntario de sí mismo. Entonces, y después de un tiempo más o menos largo, toda una fauna de recuerdos y de pensamientos desconocidos, sumidos en las aguas de lo inconsciente, suben a la superficie. No sin

crisis ni agonías; pues hay que disolver como por la violencia las resistencias activas y tenaces, convertidas muchas veces en automáticas, y esos mecanismos levantados por la neurosis precisamente para permitir a lo inconsciente la custodia más celosa de su secreto.

Al proceso de la liberación debe añadirse también el de la interpretación, que, iluminando el elemento represor y haciendo que penetre en el campo de la conciencia donde pierde su automatismo y se disgrega, posibilita la liberación de lo reprimido y su llegada a la conciencia. Cebada por una primera liberación, la emancipación psíquica se prosigue paso a paso, condicionándose mutuamente la liberación y la interpretación. En la técnica de la interpretación y particularmente en el uso del simbolismo, Freud y sus discípulos se han dejado llevar a un exceso de arbitrariedad, de dogmatismo obsesional y de pedantería, que han amenazado con desacreditar al psicoanálisis y que sobrepasan en mucho a las mejores chanzas de Aristófanes y de Molière; lo que ha hecho decir a espíritus agudos que el psicoanálisis no tiene peores enemigos que los psicoanalistas; por otra parte, la difusión entre el gran público de las interpretaciones freudianas, particularmente del léxico de la simbolización (que Freud considera como común a todos los miembros de un determinado grupo étnico o lingüístico), tiene por resultado crear entre la gente lo que precisamente hay que comprobar en ella, y por añadidura envenenar las imaginaciones. Sin embargo no se juzga un método por los abusos que de él han hecho los hombres, sino por los resultados positivos que es capaz de proporcionar. Y es preciso decir, a mi parecer, no sólo que el principio y las reglas de la interpretación freudiana pueden ser salvados en una metodología exacta y rigurosa, y que los mecanismos freudianos, condensación, desplazamiento, dramatización, simbolización, elaboración secundaria, censura, simulación, responden, bajo una forma evidentemente provisoria y sujeta a revisión, a consideraciones penetrantes, sino también que en este punto Freud nos coloca ante una noción muy interesante, casi desconocida hasta él por los psicólogos profesionales, y que Roland Dalbiez, en un libro admirable que es una de las grandes obras de psicología publicadas desde hace veinte años (1), ha llamado la noción de *expresión psíquica:* pues un estado psíquico no sólo está determinado *por adelante*, si así puedo hablar, esto es por *el objeto* con el cual se relaciona, sino también *por detrás*, esto es *por otros estados* y *disposiciones psíquicas del sujeto* cuyo *efecto* y *signo* es él a la vez, dicho de otro modo la *expresión psíquica:* lo que evidentemente se verifica de una manera particularmente manifiesta en el caso de los productos psíquicos "dereísticos", o sea los que no están centrados en lo real —sueños, alucinaciones, síntomas neuróticos.

El psicoanálisis, conducido conforme a reglas metodológicas rigurosas, con mucha frecuencia no obtiene resultado; cuando llega a ellos, éstos muchas veces pertenecen más al orden de la probabilidad que al de la certeza; en todo caso es un conocimiento de lo singular, que explica el presente individual por el pasado individual. Todo lo cual significa que no pertenece al dominio de la ciencia especulativa, sino al dominio de la medicina y que padece las imperfecciones propias de los instrumentos lógicos de una tal ciencia. Freud lo advierte muy justamente, "un psicoanálisis no es una inquisición científica imparcial, sino un acto terapéutico; no busca esencialmente probar, sino modificar algo". Así limitada, la exploración de lo inconsciente por el método de la asociación, que constituye lo esencial del psicoanálisis, y por el método simbólico que, Freud lo ha repetido frecuentemente, no desempeña por lo demás en el psicoanálisis más que una función completamente secundaria, ha dado bastantes resultados positivos bien establecidos —en los que particularmente la realidad de los recuerdos y de los traumatismos, sepultados desde la infancia y de este modo descubiertos, ha podido ser exteriormente verificada por una investigación sobre el pasado del enfermo— para que se

(1) ROLAND DALBIEZ: *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*, París, 1936 (Desclée De Brouwer).

deba considerar esta técnica de exploración de las profundidades geológicas del alma, junto con la técnica de la interpretación de los sueños, como un descubrimiento del más subido valor. "Lo esencial de la obra de Freud es así el haber creado un método enteramente nuevo de exploración de lo inconsciente."

Pero, la advertencia de Freud que citaba hace un instante lo recordaba muy oportunamente, el psiquiatra recurre al psicoanálisis *para curar*. ¿Cuál es el valor terapéutico de éste? Sin que nos entreguemos ahora a una discusión detallada, damos las conclusiones a las cuales al parecer debe conducir un estudio profundizado de los documentos: juzgo que no sólo el método psicoanalítico —a pesar de la forma lógicamente muy imperfecta que Freud, como casi todos los grandes iniciadores, ha dado a su descubrimiento— es un instrumento de investigación capaz de proporcionar rigurosos resultados, sino que también puede llevar a la curación en determinados casos de neurosis y aun quizás de psicosis (pero si se trata de psicosis, de esquizofrenia, de automatismo mental, etc., habría que discutir más bien las ideas de Bleuler y de Jung que las de Freud). Sería absurdo convertir al psicoanálisis en el único instrumento terapéutico de la curación de las neurosis, él es *uno de los instrumentos* terapéuticos de la curación de *determinadas* neurosis y el mecanismo de la curación reviste en ese caso un interés especial para el filósofo: "Desde el momento en que los procesos inconscientes llegan a ser conscientes, escribe Freud, los síntomas desaparecen." La liberación ha hecho aparecer, no una noción abstracta del pasado, sino el pasado concreto con esa certeza existencial característica de la intuición del recuerdo [1], y eso es indispensable, "la provocación artificial de los fenómenos de hipermnesia resulta, como se ha dicho, uno de los pilares del edificio psicoanalítico": lo que el enfermo tiene ahora ante sí es su propio inconsciente, su propio desgraciado pasado, sus propias heridas psíquicas, precisamente en cuanto suyas, precisamente en cuanto pertenecientes de una manera indeleble a su propia duración irreversible y adhiriéndose a su propia existencia. Pero la hipermnesia provocada no basta: debe intervenir la inteligencia. La interpretación hecha por el enfermo o reconocida por él como verdadera, le descubre las relaciones causales entre esos materiales de su vida pasada y la perturbación que padece: toma de conciencia intelectual, interesa comprenderlo, la cual nada tiene que ver con una deducción, la cual es una intuición que llega a las mismas fibras del tejido psíquico del sujeto; y automáticamente, por el solo hecho de esta toma de conciencia, los automatismos creados por el inconsciente se deshacen, la luz de la inteligencia los disuelve. Toda curación de un síntoma neurótico por el psicoanálisis es un testimonio de la radical salubridad de la inteligencia y de la conciencia.

Advirtamos que esas clases de reordenación pueden ser espontáneas; citaré aquí un caso del que he tenido conocimiento directo. Una joven experimentaba, desde el momento en que se encontraba en un espacio cerrado: habitación cerrada, coche de ferrocarril, síntomas de angustia que cada año se volvían más penosos. Era un alma diáfana, acostumbrada a ver claro en ella: un día que paseaba por la campiña, se dijo a sí misma: esto no es posible, debe haber algo que lo explique; y pensó en su pasado; y de pronto surgió un recuerdo *completamente olvidado* de la primera infancia. Hacia la edad de tres años, encontrándose con su padre al que raramente veía y al que temía mucho (estaba separado de su madre) había querido abandonar la pieza: en el instante que hacía girar el pestillo de la puerta, el padre echa el cerrojo, situado demasiado alto para que la mano de la niña pudiera alcanzarlo. Ella se lanza hacia la ventana, el padre la cierra y se coloca delante. La niña

(1) El recuerdo es un *signo formal*; por él y en él conocemos, no una imagen de nuestro pasado, sino nuestro mismo pasado; lo que ha sido y no es más. Cfr. nuestros estudios críticos sobre *La Philosophie Bergsonienne*, 2ª edición, págs. 273-277; y *Les Degrés du Savoir*, págs. 231-233.

se siente prisionera, invadida por la angustia y la humillación... Fácil era comprender la relación entre este suceso de la primera infancia y la angustia experimentada por la joven desde el momento en que se encontraba encerrada en un lugar cualquiera; el esbozo de la neurosis en formación desapareció de golpe y para siempre. Esa joven que ignoraba completamente el psicoanálisis, había recurrido sin saberlo a una cura psicoanalítica, como escribía prosa Jourdain.

La cura analítica consiste esencialmente en la disolución de los hábitos morbosos, mediante su reducción al recuerdo de los sucesos que los han originado.

Como muy justamente hace notar Roland Dalbiez, "la clave de la cura psicoanalítica está en la distinción del hábito y del recuerdo. Siempre se había observado que el aprendizaje de un movimiento de destreza, es decir, la formación de un hábito motriz, no se acaba hasta que la conciencia se retira del conjunto motor integrado en adelante por automatismo. Inversamente se había comprobado que el solo hecho de ensayar una nueva toma detallada de conciencia de los gestos ejecutados, perturba profundamente el hábito motriz y desarticula su automatismo. El pianista, el dactilógrafo, el esgrimista, se fían de sus automatismos. Están perdidos desde el momento que quieren analizarlos".

El descubrimiento de Breuer —se sabe que es el médico vienés José Breuer quien descubrió, en el curso de los años 1880-1882, que la reintegración de un recuerdo traumático en el campo de la conciencia puede tener un efecto curativo, es lo que él llamaba *catharsis* o limpieza del alma—, "el descubrimiento de Breuer ha consistido en la aplicación de una regla general del dinamismo psíquico al campo de los hábitos afectivos mórbidos. Freud no ha hecho otra obra personal más que la creación de una técnica exploradora de una originalidad absoluta: el análisis de las asociaciones espontáneas, de los sueños, de los actos frustrados, y advirtiendo el primero la importancia patogénica de las represiones fallidas. Pero el descubrimiento del principio terapéutico fundamental del análisis: la desintegración del hábito por la rememoración, pertenece propiamente a Breuer, como Freud, por lo demás, siempre lo ha proclamado.

"Ese principio terapéutico fundamental es el que distingue la teoría freudiana de las relaciones del hábito y de la memoria, de la que sostiene Bergson. El filósofo francés gusta de oponer el hábito, ese mecanismo corporal adquirido, al recuerdo puro. Freud, él también, opone el hábito a la memoria, pero de un modo diverso. Le es imposible conceder que el hábito sea puramente somático: toda su terapéutica se derrumbaría por la base. Existen hábitos psíquicos, cognoscitivos. El automatismo puede invadir tanto el psiquismo como el organismo. La desintegración de los hábitos afectivos morbosos por su reducción al recuerdo demuestra el carácter psíquico de esos hábitos. La cura psicoanalítica constituye, se podría decir, la refutación terapéutica de la tesis bergsoniana, que confina el hábito al organismo puro, que no ve en él más que motoricidad."

El psicoanálisis puede curar determinadas neurosis, aquéllas cuya etiología no es orgánica, sino psicodinámica —ante todo la histeria (puesto que ese concepto, rechazado por Babinski y que ha jugado un papel tan importante en la génesis de las teorías de Freud, está en vías de rehabilitación), los estados ansiosopsicogénicos, la neurosis obsesional. Añadamos en seguida que también puede agravarlos y conducir a la neurosis, y aun a algo peor, a los desgraciados en buena salud, a quienes la moda o una imprudente curiosidad ha conducido un buen día a casa del psicoanalista. Todos los que se han ocupado de estas cosas conocen ejemplos de hombres cuya vida mental y moral ha sido siniestramente arruinada en esas condiciones. Lo cual prueba que el método psicoanalítico —desde el punto de vista de la terapéutica o desde el punto de vista de la simple exploración de lo inconsciente— es un método difícil y un método peligroso, y que si es necesario elegir un buen médico entre mil, es preciso escoger un buen psicoanalista entre diez mil. Un descubrimiento puede ser bueno en sí mismo, pero di-

fícil de manejar, y peligroso, y exigir precauciones excepcionales, como es el caso de muchas invenciones del mundo moderno. El método psicoanalítico es peligroso para el sujeto y para el médico; sobre eso quisiera dar algunas rápidas indicaciones.

Lo que quiero decir es, brevemente, que el psicoanálisis y —éste es su mérito científico— nos hace cruzar la zona prohibida. Siempre existe un peligro cuando se trastornan las *relaciones establecidas* entre lo consciente y lo inconsciente, siempre hay un peligro cuando se penetra en esos estados pasivos provocados; se cruza una frontera al otro lado de la cual no hay que esperar más las protecciones de la razón, se está en un mundo salvaje. ¿Quién sabe si el soñador lanzado a la aventura encontrará la puerta de su casa? El peligro que mencionamos existe ya en cierta medida en el caso en que el sujeto completamente solo practica en sí mismo el método psicoanalítico. Es mucho más serio en el empleo del psicoanálisis propiamente dicho, cuando son dos, el médico y el paciente, los que deben penetrar en lo inconsciente del paciente.

Lo que en este punto me parece constituir una novedad, que no se ha aclarado tal vez suficientemente, es el hecho de que el psicoanálisis cambia la relación, hasta el presente establecida, del enfermo con el médico. Hasta entonces, el médico no era más que el *representante* de un determinado arte, que aplicaba al enfermo, pero desapareciendo él mismo dentro de lo posible tras su arte: si aparecía y obraba su personalidad (y en eso residía tal vez, de hecho, lo más eficaz de su acción) era *a pesar suyo*, pasando instrumentalmente por su arte. Y tal es el caso asimismo del director de conciencia. Ahora por el contrario el acto médico es un combate singular entre dos personalidades, en marcha conjunta hacia las regiones del infierno interior; ese duelo y ese enredo imponen al médico una tensión extrema y agotadora para mantener intacta su independencia y sú indiferencia dominadora. Existe el peligro de que finalmente su salud sucumba. En cuanto al paciente,

es *paciente* en un sentido más real y más tremendo como no lo implicaba esta palabra hasta ahora. Si la experiencia sale mal, queda expuesto a una desorganización, a una ruina más profunda de su psiquismo.

A veces se ha dicho que el psicoanálisis era un sustituto, un *ersatz* de la confesión. Lo cual me parece muy inexacto. Por una parte constituiría una ilusión la creencia de que la confesión posee un poder curativo sobre las neurosis y las psicosis, pues su objeto y su finalidad no son de ningún modo psicoterapéuticos, así como los recuerdos que el penitente comunica al confesor son por definición recuerdos que pertenecen a la esfera de lo consciente o de lo preconsciente y dependen de la evocación voluntaria; si el penitente se examina y fuerza su voluntad para ir más lejos, corre el riesgo de ser escrupuloso, pero no penetra por eso dentro del mundo de lo inconsciente; cuando un neurótico o un delirante se confiesa, lejos de poner al descubierto la raíz de su neurosis y de su delirio, abruma a su confesor con las construcciones de su neurosis y de su delirio.

Por otra parte la confesión es de sí un acto de la vida racional, un acto de razón y de voluntad, en el cual las dos personalidades presentes están en lo posible selladas la una frente a la otra; pues el penitente no entrega al confesor el secreto de su corazón más que como a un instrumento de Dios; y el confesor retira toda su personalidad tras su ministerio de juez.

Si se tiene en cuenta la importancia, en el psicoanálisis, del conflicto singular de las personalidades humanas del que acabamos de hablar, cobrarán una significación particular dos rasgos típicos del tratamiento psicoanalítico: el primero es el hecho que es de regla, para evitar ciertos peligros de desórdenes nerviosos, que un futuro psicoanalista comience por hacerse psicoanalizar él mismo; sólo después de esta especie de iniciación y de previa limpieza psíquica podrá a su vez emprender la tarea de psicoanalizar a los demás; el segundo rasgo típico es la ley de la *transferencia*, es

decir, de la manifestación, inevitable en un momento dado, de los hábitos morbosos del enfermo, y particularmente de sus tendencias eróticas, hacia el mismo psicoanalista. Sin duda todos aquellos que están obligados por sus funciones a recibir declaraciones íntimas: confesores, médicos, abogados, están expuestos a convertirse en el objeto de la pasión de las personas neuróticas que se confían a ellos. Pero aquí está en juego una ley mucho más profunda y típica; la transferencia es un estadio necesario de la neurosis en vía de disolución psicoanalítica "una neurosis psicodinámica es, según el esquema de Freud, un sistema de costumbres morbosas mal reprimidas que se desahogan de un modo equivocado. Una de las primeras consecuencias de la cura [psicoanalítica] será el hecho de que esas costumbres morbosas, en lugar de manifestarse frente al ambiente, van a exteriorizarse frente al médico (1)" y de que traten de fijarse sobre él. "Un análisis sin transferencia es una imposibilidad", escribe Freud. Pero si necesariamente es así, ¿no es en razón de la relación particularísima que une las dos personalidades del médico y del enfermo en el psicoanálisis, y no es esto una manifestación típica de esa intromisión del uno en el alma del otro que hemos señalado?

Esta misma relación particularísima, que sitúa al acto psicoanalítico no ya sobre el plano de la ciencia (práctica) como es la medicina en el sentido clásico de la palabra (2), sino sobre el plano, en el que la singularidad y la contingencia son mucho más absorbentes, del conflicto de persona a persona, quizás explicaría además por qué los psicoanalistas experimentan en general mayor dificultad que los demás en guardar las reglas de objetividad del método científico. "Los psicoanalistas, escribía Claparède, me causan el efecto de ser los buhos de la psicología. Ven en la obscuridad. Ciertamente es una importante ventaja, pues en los subterráneos de nuestro subconsciente, como en las tinieblas del alma primitiva, suceden sin duda muchas cosas, y ellos han descubierto una cantidad de relaciones y de hechos que habían escapado a los otros psicólogos. Pero esta ventaja tiene su reverso: habituados a la noche, parecen a veces incapaces de soportar la luz y de exponer sus conceptos con claridad, bajo una forma racional que sea convincente para aquellos que no están, como ellos, convencidos de antemano. Han perdido también el sentido de los matices y parece que no distinguen muy bien una hipótesis maravillosa de una inducción verosímil."

(1) ROLAND DALBIEZ: *op. cit.*

(2) Hemos propuesto algunas observaciones sobre la *practicidad* intrínseca de la ciencia médica (la cual es algo completamente distinto de una ciencia especulativa aplicada) en una breve noticia (*Le Discernement médical du merveilleux*) a las Jornadas de Psicología Religiosa de Avon, en 1936 (*Études Carmélitaines*, abril de 1937).

Comprendamos bien el sentido de las observaciones que acabo de proponer. De ningún modo tienden a calificar de prohibido al método psicoanalítico ni a presumir que sería moralmente ilícito. De ninguna manera se trata de eso, sino simplemente de los peligros que presenta, peligros cuya razón he tratado de indicar. Claro está que en determinados casos conviene recurrir a los medicamentos peligrosos; y que cuando una conexión anormal entre lo consciente y lo inconsciente se traduce por un síntoma neurótico que destroza una vida humana, no hay que dudar, si las indicaciones nosológicas persuaden el tratamiento psicoanalítico, en ensayar ese tratamiento. Pero recurrir al psicoanálisis como se toma un sello de aspirina, es una ingenuidad que cuesta cara.

Hace un instante he hablado de licitud moral. Querría, antes de terminar este capítulo, señalar el modo con que proceden bajo pretexto de ciencia ciertos investigadores (1).

(1) Un problema más general y de alcance mucho mayor es el que se refiere a las relaciones que la psicoterapia misma (y no ya tan sólo la investigación psicológica) mantiene con la ética. Reproducimos en este lugar algunos pasajes de un artículo publicado por nosotros con motivo de la obra de Roland Dalbiez.

"La educación de la voluntad, en razón del *fin* que se propone, es obra moral o religiosa, pero no psicoterápica, escribe Dalbiez en la discusión tan firme y tan segura en la que insiste sobre el objeto específico y los límites propios de la psicoterapia (*op. cit.*, t. II,

Para verificar por vía experimental el valor del simbolismo freudiano, autores del nombre de Schrötter y de Roffenstein hipnotizaban a sujetos y les sugerían soñaran en tal o cual obscenidad repugnante, para ver cómo la imagen obscena iba a disfrazarse en el sueño; otros, Betlheim y Hartmann, elegían enfermos acometidos de ciertas perturbaciones asociativas (síntoma de Korsakoff) y les hacen aprender de memoria unos trozos de prosa de contenido ignominioso, para ver qué simbolizaciones espontáneas podrán comprobarse cuando más tarde los sujetos reciten esos trozos. Esas clases de experimentos sobre pobres enfermos tratados como animales y cuya imaginación no se vacila en herir y degradar, denotan en el experimentador una rara bajeza moral.

págs. 407-408). La psicoterapia no sólo se distingue de la educación moral o religiosa por su *fin*, sino también por *sus medios*. Mientras que la moral o la religión utilizan la *libertad*, la psicoterapia usa el *determinismo*. Es indispensable acentuar fuertemente este punto, pues práctica y teóricamente es desconocido por muchos autores. Los fenómenos que la psicoterapia se esfuerza por modificar, son fenómenos patológicos y no faltas morales. No tiene por fin volver virtuosa a la gente sino restituirle la salud. Cuando está en juego la salud somática, su distinción respecto de la virtud es brutalmente evidente: nadie dirá que las palpitaciones cardíacas son faltas morales. Cuando está de por medio la salud psíquica, cosa singular es comprobar que ciertos espíritus la confunden con la virtud. No obstante, ya en el dominio de lo normal, la distinción entre el determinismo psicológico y la moralidad fácilmente se comprende. Las aptitudes intelectuales y artísticas son incontestablemente algo psicológico; sin embargo no manifiestan la moralidad. Nadie podría ser vituperado moralmente a causa de su inepitud para las matemáticas o para la escultura. Los esfuerzos morales más heroicos fracasan cuando pretenden superar los límites de las capacidades psíquicas. A fortiori sucede idéntica cosa en el campo del psiquismo anormal: el poder de la voluntad es nulo ante un sentimiento de despersonalización. La salud psíquica, lejos de confundirse con la virtud, se presupone a ésta. Se ve, pues, que mientras que la moral se propone operar el bien total y supremo del hombre por el medio de la voluntad libre, la psicoterapia se propone realizar un bien humano parcial y relativo: la salud, sea psíquica, sea somática, por el medio del determinismo psicológico. Hacer penetrar la cultura de la voluntad libre en la psicoterapia, es cometer una confusión de esencias."

Contra esta confusión Roland Dalbiez se levanta con la implacable lógica que lo caracteriza. La prosigue en los discípulos de Jung y también en Jaspers. Estamos de pleno acuerdo con él sobre la necesidad de la distinción; pero no quisiéramos que fuera mal entendida, y condujese al olvido de que la psicoterapia, como la medicina en general, no es una ciencia especulativa sino una ciencia práctica, que procede *modo compositivo*, y que constituye un arte extrínsecamente relacionado con la ética, ya que el ser que tiene por fin curar es un hombre, en el cual la libertad del querer y el determinismo de la naturaleza están en mutua acción. "El psicoterapéutico tiene por función exclusiva desembarazar a su cliente de fenómenos estrictamente patológicos y no proporcionarle una metafísica", se entiende. Pero puede suceder justamente que para desembarazar a tal individuo de fenómenos estrictamente patológicos, deba ser introducida una corrección en el uso del libre arbitrio, ¿en nombre de qué purismo diciéndose científico se prohibirá el médico señalar la cosa a su cliente? El doctor Paul Carton aconseja a sus clientes –para mantener en ellos disposiciones alejadas del buen equilibrio de sus energías biológicas–, múltiples reglas de templanza dietética y, además, la abstención de la mentira, la resistencia al envilecimiento del vocabulario, etc. Puesto que en todo esto está en juego la devolución de la *salud* a las personas, el hecho de que esas prescripciones, de sí morales, sean "usurpadas" por el arte de Hipócrates, como medios de salud, se explica perfectamente en vista del fin propio de la medicina.

Asimismo no es "prescindir" de la moral, sino por el contrario obrar de conformidad a una regla moral elemental, no agravar el estado de un psicopático ofendiendo sus convicciones con moralizaciones torpes o recargando su voluntad con cargas que no puede soportar (el moralista obra del mismo modo en casos no patológicos). Y por otra parte si el médico, cuando hay lugar para administrar un purgante, o para aplicar ventosas, prescribe pura y simplemente el tal remedio; por el contrario si, cuando una acción prohibida por la ley moral, una falta contra la moralidad sexual, por ejemplo, le parece de naturaleza tal que favorece la desaparición de una neurosis o de un desorden mental, se abstiene con todo de prescribir un tal remedio y se limita a informar a su cliente del estado del problema, dejando la decisión al libre arbitrio y al código moral de éste, o también, en la suposición de que se le interrogue sobre ello desde este punto de vista, desaconsejándole formalmente la cosa, ¿no significa esto que el arte médico reconoce su subordinación, en el sujeto que lo ejerce y en razón de los fines humanos de éste, a la ética, que le prohibe inducir a otros a una falta moral? Las precisiones complementarias aquí presentadas no disminuyen en nada el valor de

II

La psicología freudiana.

Ante todo hay que anotar en la cuenta de la psicología freudiana, a mi juicio, la noción de dinamismo psíquico, que otros filósofos, particularmente Bergson, habían ya acla-

los discernimientos metodológicos establecidos por el autor de un libro cuya admirable sanidad moral precisamente, tanto como su perfecto rigor intelectual, merecen el reconocimiento del psicólogo y del médico, así como del filósofo, como también del hombre culto cuidadoso de orientarse de una manera segura en problemas de los cuales hablan cada día tantos incompetentes.

Desde el punto de vista de la filosofía del conocimiento, ese libro se nos aparece como un singular ejemplo de purificación por la inteligencia, y de victoria de la racionalización clásica. En este sentido se puede decir que ilustra de una manera hermosísima la tradición científica francesa, y la manera con que el "espíritu" retoma su bien de la vitalidad irracional, *asimilando* sus descubrimientos. En general, y si se admite la existencia de "temperamentos" típicos para las mismas obras del pensamiento, debidos a las disposiciones subjetivas, nada hay más fecundo que el encuentro de una doctrina y de un pensador de signos contrarios con esta salvedad: con la condición de que el pensador no siga la pendiente de su temperamento, sino la de la verdad. No hay constituciones intelectuales más opuestas que la del metafísico, lógico, intelectualista-realista Dalbiez, y la del freudismo enteramente vibrante de intuiciones adivinatorias y de tendencias reivindicativas exasperadas. Y justamente por esta causa la obra de Dalbiez nos proporciona una lección tan útil. Como el mismo autor lo explica en su prólogo, no ha intentado dar una simple exposición descriptiva del pensamiento de Freud, sino presentarlo según lo más puro y lo más valioso de sí propio, transportándolo en el universo de un método científico perfectamente correcto y de una claridad lógica que ni Freud mismo ha conocido jamás. Rasgo de fuerza en que sólo podía triunfar un espíritu de la formación filosófica de Roland Dalbiez, y cuyo resultado es un servicio incomparable prestado a la vez a la doctrina psicoanalítica en lo que tiene de viable, y a la crítica de esta doctrina en lo que ésta tiene de mal encauzado y de filosóficamente equivocado. (*Etudes Carmélitaines*, abril de 1938: *Notes sur le freudisme*, con motivo de la obra de Roland Dalbiez.)

rado, y con mucha más fuerza filosófica; pero de la cual Freud ha hecho un uso notablemente fecundo en el orden de la psiquiatría y del saber empiriológico. Para él, la vida profunda de lo inconsciente se manifiesta formada de tendencias, de deseos, de instintos y de impulsos comparables no a fuerzas mecánicas sino a energías vitales orientadas intrínsecamente hacia un fin y trabajando cada una de ellas para obtener su objeto con la feroz obstinación, la flexibilidad y las astucias de la vida. Freud ha podido dejarse llevar en ese punto a muchas exageraciones; con todo, esa restauración del dinamismo y de la finalidad cobra a los ojos de un tomista un muy subido valor; ha podido exagerar a tal punto la función de los instintos y de la afectividad que parece contemplar en ellos la totalidad del ser humano; pero con todo ha atraído poderosamente la atención sobre una parte del psiquismo del animal dotado de razón generalmente descuidada porque está encubierta por las funciones superiores; ha podido por otra parte usar un lenguaje exageradamente antropomórfico y mitológico, lo cual a mi parecer constituía el precio pagado por el justo *sentimiento metodológico*, si puede emplear esas palabras, que ha tenido de la psicología como ciencia empiriológica (desgraciadamente él ha querido convertir esta ciencia empiriológica en una filosofía del hombre, lo que confunde todo).

Es un hecho perfectamente conocido que en lo referente a lo que él llama la *psicopatología de la vida cotidiana*, su originalidad ha sido pretender que los lapsus, olvidos, errores, actos truncados, etc., todos esos pequeños hechos poseen un *sentido*, es decir que son conjuntamente efectos y signos de tendencias afectivas ocultas. Su teoría del sueño es igualmente bien conocida: la reducción de todo sueño a la satisfacción disimulada de un deseo es una pretensión tan evidentemente simple que el mismo Freud se ha visto obligado a atenuarla; en 1920, en sus *Essais de Psychanalyse*, ha concedido un lugar al automatismo de repetición, y concedido "que existe en la vida psíquica una tendencia

irresistible a la reproducción, a la repetición, tendencia que se afirma sin tener en cuenta al placer, colocándose por encima de él". Notemos entre paréntesis que en la misma teoría del sueño como realización de un deseo, ese tal deseo no es considerado por Freud, como se ha creído con mucha frecuencia, como si *siempre* fuera de naturaleza sexual; sobre ese punto él mismo se ha explicado con toda claridad.

Pero dejemos esto. Si el mundo del ensueño es, según mi parecer, algo infinitamente más complejo y misterioso que como lo afirma Freud, y si Freud no ha triunfado en su labor de someterlo, con todo ha visto perfectamente que en él debe concederse una función preponderante al dinamismo tendencial.

Pero la función de ese dinamismo se manifiesta mejor en la teoría freudiana de la neurosis. Debe reconocerse, a mi modo de ver, que existen neurosis de origen psicodinámico y que la explicación, propuesta por Freud sobre ellas, está bien fundamentada. En una discusión muy minuciosa Roland Dalbiez ha mostrado que los célebres estudios de Pavlov sobre los reflejos condicionales conceden a Freud con relación a este punto la más notable confirmación. Para Freud las psiconeurosis se deben a un conflicto interior. Un impulso instintivo ha sido repelido a lo inconsciente, reprimido victoriosamente durante un tiempo más o menos largo, después el equilibrio se ha roto, la represión ha fracasado y lo reprimido ha regresado bajo la forma de síntomas neuropáticos. Ahora bien, Pavlov ha obtenido en el perro neurosis experimentales al determinar en él choques de instintos, siguiendo un esquema capaz de ser exactamente superpuesto al de Freud. He aquí un ejemplo de esas experiencias de Pavlov. Se presenta comida a un perro al mismo tiempo que se coloca un punto de su piel en contacto con una corriente eléctrica. Por sí sola la corriente eléctrica produciría una reacción de huída y de defensa. Asociada a la presentación de la comida, la corriente eléctrica acaba por perder el poder de suscitar la reacción de defensa y por

adquirir el de provocar la salivación. Se puede decir que hay *inhibición del instinto de defensa por un reflejo condicional que está ligado al instinto de nutrición.* Pero el equilibrio así logrado es inestable. Si se modifica el punto de aplicación de la corriente eléctrica, se destruye el equilibrio, la corriente deja de provocar la salivación y desencadena violentas manifestaciones de defensa, el perro se vuelve extremadamente excitable e inquieto, como jamás lo había sido hasta el presente. En el lenguaje de Freud se diría que ha regresado lo reprimido (el instinto de defensa) como consecuencia de una represión fallida.

Otro ejemplo, extremadamente curioso, porque muestra cómo el conflicto de tendencias que enloquece al animal puede estar ligado a un fenómeno cognoscitivo, quiero decir al hecho de que un determinado *discernimiento* se ha tornado imposible. "Sea un perro en el cual se ha originado un reflejo condicional positivo en respuesta a la aparición de un círculo luminoso. Cada vez que aparecía el círculo se ha presentado comida al perro: en adelante, desde el momento en que aparece el círculo, el perro saliva. Si luego se muestra al animal una elipsis, cuyo eje mayor es igual al diámetro del círculo y cuya relación de ejes es de ½, comienza por salivar. Pero como la presentación del círculo viene acompañada de comida, mientras que la de la elipsis no, el perro con bastante rapidez llega a distinguir el círculo de la elipsis. Se continúa la experiencia con elipsis cuya relación de ejes es sucesivamente $^2/_3$, $^3/_4$, $^4/_5$, $^5/_6$, $^6/_7$, $^7/_8$, y se comprueba que el perro logra diferenciarlos. Pero cuando se llega a una elipsis cuya relación de ejes es de $^8/_9$ —y que se asemeja mucho a un círculo—, se destruye el equilibrio entre la excitación por el círculo y la inhibición de diferenciación por la elipsis." No hay medio de discernir ese círculo que dice: ¡comida y salivación! de esa elipsis que dice: ¡atención!, ¡no hay que salivar! "El perro se vuelve nervioso, aúlla sobre el banco, se enrosca, arranca los aparatos..."; ha sido ocasionada en él una neurosis experimental momentánea.

Pero volvamos a Freud. Es notable que muchos de sus adversarios, imbuídos de prejuicios mecanicistas u organicistas, lo critican como un supuesto inclinado al espiritualismo: ¿no admite él que enfermedades como la neurosis y las psicosis, y aun tal vez, al decir de algunos de sus discípulos, ciertas enfermedades orgánicas, pueden depender de causas psíquicas, no somáticas? ¿Qué se debe pensar del origen psicogénico de las enfermedades? Filosóficamente hablando, y para relacionar esta cuestión con unos problemas metafísicos que Freud jamás se ha planteado, no hay en esto, a decir verdad, ningún espiritualismo cartesiano, ni siquiera ningún espiritualismo propiamente dicho; más bien, dejando aparte el problema de la espiritualidad del alma humana, un *animismo*, por lo demás muy bien fundamentado a nuestro parecer. Si es verdad que el alma, concebida como una entelequia en el sentido de Aristóteles, y el cuerpo informado por ella, no constituyen sino una sola y única substancia, entonces será evidente que todo desorden psíquico está unido a una perturbación al menos funcional del organismo; pero no menos evidente será que ese mismo hecho nosológico total puede ser considerado, si puedo decir, por uno u otro lado, y que en determinados casos su *causa* puede ser totalmente psíquica, en otros completamente somática, en otros casos psíquica y somática a la vez (somática por lo menos en cuanto al terreno y a las predisposiciones hereditarias, lo cual Freud jamás ha negado). Y lo mismo respecto a la curación. En este punto ninguna dificultad teórica se plantea para el filósofo.

Hay otro aspecto en la psicología freudiana, un aspecto obscuro, el cual naturalmente es el que más ha cautivado la atención del gran público.

Me refiero particularmente a la teoría de la libido, sobre la cual Freud se ha expresado en términos harto contradictorios, de tal modo que la libido aparece a veces como un simple equivalente de lo que los teólogos llaman la *concupiscencia*, el deseo desordenado de todo lo que puede

satisfacer el sentido y el gusto del placer, y el amor de sí mismo; otras veces como una especie de eros metafísico que expresa la energía del ser y su impulso hacia la existencia y hacia la vida; otras veces como un deseo de naturaleza sexual. Sin embargo es tal la preponderancia de esta última significación —sea porque la sexología ha sido un campo privilegiado de estudio para Freud, sea porque, como lo indicaremos en seguida, carece de todo criterio filosófico de especificación, y por consiguiente hace derivar una noción común en su tipo más sorprendente de realización— que el reproche de pansexualismo dirigido a la psicología freudiana queda a pesar de todo merecido, y que esta misma psicología aparece muchas veces como dominada por una especie de obsesión sexual.

Por otra parte, como ya lo hemos notado [1], una filosofía general de tipo muy inferior impide a Freud distinguir la potencia y el acto; reemplaza por eso la potencialidad por un conjunto de actualidades opuestas entre sí, orientada la indeterminación hacia la actuación normal pero capaz de múltiples actuaciones anormales por una constelación de actuaciones contrarias en conflicto. Entonces lo normal no se le manifiesta sino como un caso particular de lo anormal, la salud como un caso particular de la enfermedad. De aquí se originan especialmente las exageraciones de sus teorías sobre la sexualidad infantil, sobre el complejo de Edipo, etc., donde interpreta un material patológico de valor a veces innegable en un sentido violento y ásperamente degradante, abandonándose a las generalizaciones más arbitrarias (así para él la existencia del complejo de Edipo es una ley *universal)* y considerando al niño como un *perverso polimorfo* (pero por lo demás la palabra perverso no entraña aquí, con toda evidencia, ningún juicio de valor moral).

Comprendamos sin embargo que todo el juego de los instintos, por numerosos, por poderosos que sean, queda abierto en el hombre, implica una indeterminación relativa

(1) *Religion et Culture*, pág. 16.

que no encuentra su conclusión normal y su regulación normal más que en la razón, de manera que la indiferenciación de los instintos ante tal o cual estado deja abierta la *posibilidad* de fijaciones anormales; comprendamos que si determinadas perversiones aparecen como un regreso hacia un estadio infantil de la evolución de los instintos, media sin embargo una diferencia esencial entre "la *no-integración* infantil y la *desintegración*, siempre complicada con reintegración anacrónica y discordante, que es lo propio del estado patológico"; –entonces comprenderemos hasta qué extremo es absurda esa expresión de perverso polimorfo que usa Freud en el caso del niño. Todo estará en su punto cabal cuando se reemplace esa noción de *perversión polimorfa* por la de *pervertibilidad polimorfa;* pero se habrá salido del freudismo. "Cuando alguno, escribe Freud, se ha vuelto grosera y manifiestamente perverso, se puede decir con más exactitud que ha quedado *detenido*, que representa un estadio de suspensión en la evolución." Típica es esta fórmula del error central de la psicología freudiana que aquí señalamos.

En definitiva, esta psicología quiere ser, y con perfecto derecho, una psicología de índole puramente empiriológica; pero está invadida e inundada por todas partes por una pseudometafísica de la más vulgar calidad, que Freud se cuida tanto menos de aminorar cuanto que se imagina no hacer filosofía ni metafísica: digo pseudometafísica de la más vulgar calidad, porque combina todos los prejuicios del cientificismo determinista y materialista con todos los prejuicios del irracionalismo. Un irracionalismo poderosamente filosófico como el de Bergson o aun el de Klages (por abominable que sea a mis ojos 'la metafísica de éste último) es algo noble; y también un cientificismo elevadamente racionalista como era el de Berthelot por ejemplo. Pero el cientificismo de Caliban, el irracionalismo de Homais, constituyen seguramente una de las formas de pensamiento más envilecidas que se pueden concebir.

Aquí se podría observar que los esquemas del aparato

psíquico propuesto por Freud (sobre todo el segundo esquema: *yo* [que comprende lo consciente y lo preconsciente] *sobre mí* [que abarca los elementos represores de lo inconsciente], *se* [que comprende todo lo primitivo y lo reprimido]) y la pretensión freudiana de explicar con ellos la génesis de la moralidad por ejemplo, de una manera tan gratuita como brutal y rudimentaria, y considerando el *sobre mí* como "el heredero del complejo de Edipo", ilustran la confusión de la que acabamos de hablar entre los *esquemas* de una psicología enteramente empiriológica y las *explicaciones* de una psicología filosófica. Esa misma confusión engendra manifiestamente una especie de mitología explicativa, en la que los *instintos de vida* sujetos a la libido y los *instintos de muerte* sujetos al instinto de conservación individual (es decir, para Freud, de retorno a los elementos inorgánicos de los que está hecho el organismo viviente) no poseen un valor científico mayor que el Eros y el Thanatos del viejo Heráclito. Prefiero decir algunas palabras sobre un concepto que desempeña una función capital en la psicología freudiana, el concepto de sublimación.

Se encontrará en un notable artículo de Gustave Thibon [1] una discusión, a mi juicio muy felizmente orientada, de la idea de sublimación. Observemos ante todo que la noción de la especificación de las tendencias por su *objeto formal* es enteramente ajena al pensamiento de Freud: considerando las tendencias y los instintos exclusivamente de parte del sujeto (lo cual constituye ya un materialismo en el modo de conocer) de ningún modo puede hallar en ellos diferencias de esencia, ¿cómo, pues, no los haría afluir a todos a un mismo instinto fundamental del cual no serían más que transformaciones o más bien disfraces diferentes? Por otra parte, su negación de la autonomía de lo espiritual y su gusto profundo de humillar al hombre no podían sino empujarlo en la misma dirección (materialismo en la doctrina esta vez, si es verdad que el materialismo se caracteriza por la reducción de lo superior a lo inferior). De lo cual

(1) *Études Carmélitaines*, abril de 1936.

resulta que para él los estados llamados "superiores", la inspiración del poeta, el amor del místico, por ejemplo, no son más que transformaciones y disfraces del instinto, medios torcidos por los cuales una sensualidad reprimida en su ejercicio normal se satisface de un modo insidioso y velado; todo entusiasmo humano es específicamente sensual.

Muy fácil es comprobar cuántas mezclas y connivencias pueden producirse accidentalmente en los pobres mecanismos de la naturaleza humana. Pero esta misma comprobación atestigua que las estructuras dinámicas así entremezcladas son de esencia distinta; la interpretación freudiana no está fundamentada sobre ninguna razón necesitante, sino sobre la simple y brutal negación a priori de un orden de realidades cuya certeza racional se establece con la ayuda de instrumentos filosóficos y que no se establece más que con la ayuda de tales instrumentos.

¿Significa esto que la misma palabra sublimación, cuyo sentido freudiano no es aceptable, deba ser rechazada? No pensamos así. Por el contrario parece ser capaz, en un sentido enteramente diverso, de designar un proceso psíquico de la mayor importancia.

La embriaguez del alma lírica o religiosa es, de sí, específicamente espiritual, y por lo tanto *específicamente distinta* del instinto. ¿Ha de decirse que está *separada* del instinto? Es absurdo absorber lo superior en lo inferior; pero es inhumana su separación.

Existen, en seguida lo sugeriremos, diferencias típicas entre los instintos en el hombre y los instintos en el animal sin razón. Si en el hombre presentan una indeterminación relativa mucho mayor que en el animal y exigen obtener de la razón su reglamentación definitiva, es porque en el hombre son parientes del espíritu, hechos para el espíritu: "su verdadero centro, su propiedad suprema, residen más allá de las finalidades de la vida orgánica". Hay en ellos una aspiración secreta de sumergirse "en esas vibraciones delicadas que comunican con el espíritu". Y lo cual es verdad respecto a la tonalidad típica debida a la diferencia de

sexos como a las otras tonalidades de la vida afectiva. Esta tonalidad típica (y aquí nos unimos a la distinción freudiana de *sexual* y de *genital*) desborda ampliamente en el ser humano al instinto orientado hacia la procreación, impregna las bellas creaciones de la cultura y desempeña una función inmensa en la génesis de los estados afectivos superiores.

Desde entonces, con Gustave Thibon, podemos definir la sublimación –la verdadera sublimación– como "una especie de reflujo ascencional del instinto hacia las fuentes inmateriales del ser humano, como la integración *cualitativa* de los ritmos sensibles en la pura melodía de la vida interior. Subjetivamente, está acompañada por un sentimiento de equilibrio, de paz y de plenitud íntimas, por una impresión de liberación respecto a las servidumbres y disonancias de los apetitos inferiores, y como por una transparencia espontánea" de todas las profundidades de la naturaleza a las influencias del espíritu. Si el progreso moral exige la lucha ascética del espíritu contra la carne, y conoce fases de sublimación nula en las que los instintos inferiores son vencidos, pero siguen siendo tanto más obsesionantes, exige también desembocar en una fase de integración final que responda a la sublimación tal cual la acabamos de definir, y cuyo nombre evangélico es la bienaventuranza de la paz.

III

La filosofía freudiana.

No dedicaré más que algunas reflexiones a la filosofía freudiana. Nada hay más penoso como hablar de una filosofía que no se confiesa como tal.

Toda la filosofía freudiana descansa sobre un prejuicio: la negación violenta de la espiritualidad y de la libertad. Desde este momento, las visiones experimentales con frecuencia justas se convierten, endureciéndose filosóficamente, en los peores errores. Freud ha visto con toda exactitud

que la naturaleza humana más normal encierra un cierto pluralismo de fuerzas más o menos antagónicas; ese pluralismo se convertirá en absoluto, y la persona humana se descompondrá, se corromperá bajo la mirada del psicólogo. El ha inventado un poderoso instrumento de exploración de lo inconsciente, y ha reconocido el mundo terrible, el infierno interior de los monstruos reprimidos en lo inconsciente: pero confunde al mismo inconsciente con ese infierno, que no constituye más que una parte de él. Y porque lo *separa* de la vida de la razón y del espíritu, convierte la instintividad toda entera y no solamente la parte que está efectivamente *separada* por la represión —o por el vicio o la maldad—, en una pura bestialidad agazapada en el fondo del hombre; desconoce así la ley fundamental, que recordábamos hace un instante, del carácter esencialmente humano de la instintividad normal en el hombre. Reprimido, activo, bestial, infantil, alógico, sexual, por estas seis notas Jones caracteriza a lo inconsciente según Freud.

Reconocemos que en el mismo error de Freud, como en el de Marx, hay algo grandioso, que lleva al absurdo una verdad capital: uno y otro han reconocido la importancia esencial de lo que los tomistas llaman la causalidad material; desgraciadamente han hecho de ella el todo, o al menos lo principal.

Es difícil no ver en la obra de Freud un castigo del orgullo de esa soberbia personalidad farisaica que el racionalismo había erigido como un fin en sí supremo. Caen las máscaras, lo que estaba oculto en los sepulcros blanqueados aparece a la luz del día. El hombre había negado en sí todo lo malo e irracional, a fin de poder gozar del testimonio de su conciencia, estar contento de sí, justo por sí mismo. Fundado en la ilusión y en el engaño de una falsa conciencia nominalista de sí propio, usaba grandemente del moralismo y del espiritualismo, vaciados por otra parte de su contenido.

Pues bien, el esfuerzo de Freud habrá sido denunciar la mentira de esa falsa conciencia. Ésta, a decir verdad, encubre y disimula profundas corrientes inconscientes, no sólo los intereses económicos, los intereses de clase, como afirmaba Marx, sino en general todo el mundo de la concupiscencia y del amor egoísta de sí, y de lo salvaje y demoníaco que se había querido negar. Después de Freud una determinada forma de fariseísmo se ha vuelto imposible. El hombre, para reencontrar su unidad, deberá hallar una nueva frescura, y una nueva conciencia de sí.

Por otra parte (y es el caso de hablar de ambivalencia) esa voluntad encarnizada de desnudar la naturaleza humana y de mostrarle su fealdad está acompañada por una extraña pero innegable piedad: piedad para con el enfermo, piedad para con el niño cuyas primeras experiencias son experiencias de vergüenza y de dolor, piedad para con el hombre víctima de tantos demonios y perdido de angustia en medio de sí mismo. Se diría que Freud los contempla a todos como a víctimas enfermizas y torturadas por un inexorable destino.

Pero cualquiera que sea el valor de esas disposiciones afectivas, cuando son recibidas en la inteligencia y dominan una filosofía, no pueden producir entonces más que estragos y manías. La filosofía larvada de Freud se manifiesta como un síntoma mórbido que afecta a la inteligencia como consecuencia de una represión fallida de las tales disposiciones afectivas, no es más que un disfraz de un odio profundo a la *forma de razón*. Contentémonos con registrar aquí el fracaso del esfuerzo de Freud y de su escuela para explicar por el psicoanálisis y por un empirismo o un sensualismo radical de tendencia sexual las actividades superiores del ser humano, el arte, la moralidad, la religión. Este fracaso ha sido comprobado por Jung en lo que se refiere al arte, por Malinowski en lo que se refiere al origen de la moral y a la sorprendente teoría del parricidio original, la cual, según la palabra de Dalbiez, constituye una especie de antropología romanesca (lo sabéis, es lo que Freud explica sin reírse en *Totem et Tabou:* un día "los hermanos expulsados se han reunido, han matado y comido al padre, lo

que ha puesto fin a la existencia de la horda paterna", y este acto de canibalismo no es tan sólo el origen del sacrificio totémico y de la exogamia, explica todas las religiones, "Podría pues, concluye Freud, terminar y resumir esta rápida investigación diciendo que en el complejo de Edipo se encuentran los comienzos a la vez de la religión, de la sociedad y del arte..." Es, por parte del padre del complejo de Edipo, llevar un poco lejos el orgullo paternal).

En definitiva hay, creemos, en el fondo de la metafísica freudiana lo que Max Scheler ha llamado el resentimiento: resentimiento, el mismo Freud lo ha explicado, de un alma ofendida y humillada desde la infancia, resentimiento, al parecer, contra la misma naturaleza humana; resentimiento sobre todo contra todo lo que –formas y regulaciones racionales, morales, religiosas– pretendiendo en nombre de un ideal abatir el mundo de la instintividad, acrecentaría la desgracia de los hombres y provocaría en ellos el desorden psíquico. *Acherunta movebo*. Hemos notado ya que ese pesimismo amargo no carece de cierta grandeza. Parece verdaderamente que una especie de piedad desesperada, que se podría descubrir también en Lutero, lleva a Freud, que encara todas las cosas desde el ángulo de la clínica de la psiconeurosis, a hacer de la moral, con sus prohibiciones que él considera arbitrarias y con el sentimiento de culpabilidad que desarrolla, responsable de un diluvio de males y de torturas suplementarias que los hombres se infligen a sí mismos. Sobre todo Freud detesta la moral sexual cultural. Según mi juicio convendría advertir aquí, en primer lugar, que la especie humana es una especie que no puede vivir y desarrollarse más que en el estado de cultura; en segundo lugar, que las reglas de la moral cultural tienden precisamente a disminuir las causas de los sufrimientos y de los males a los que está expuesta esta especie y a aumentar su tensión creadora. Pero no pueden tender a ese fin sin herir duramente al individuo. De donde se sigue que la moral se convierte para la humanidad en un yugo tan intolerable como necesario desde el momento que el amor no

viene a aliviar ese yugo, y si un régimen de la misericordia divina no viene a *compensar* el de la ley y a subordinarlo sin abolirlo: lo cual crea a aquellos a los cuales, por una suerte inmerecida, el cumplimiento de la ley les es más fácil, deberes singulares de amistad y de respeto fraternales para con los demás. No es el momento de entablar la discusión de este tema. Solamente quiero advertir, para concluir, que encontramos en Freud un ejemplo eminente de esa ley estadística: que los grandes descubrimientos, a causa de la desgraciada condición del hombre y de su debilidad para alcanzar la verdad, parecen tener necesidad, sobre todo cuando llevan al mundo de los sentidos, de violentos estímulos afectivos, los cuales, a pesar de excitar y guiar la investigación, inclinan por otra parte la inteligencia al error. Pero en definitiva el error habrá servido así a la verdad a pesar suyo; y gracias a los procesos de purificación y de reintegración a los cuales como consecuencia estará obligada la razón, es todavía la verdad quien pronunciará la última palabra.

Capítulo II

SIGNO Y SÍMBOLO

No hay problemas más complejos, ni de más vasto alcance para la psicología y la cultura, como los que se refieren al signo. El signo interesa a toda la extensión del conocimiento y de la vida humana; es un instrumento universal en el mundo humano, como el movimiento en el mundo físico.

Un tratado del signo y del símbolo, tal como desearíamos fuese escrito un día, trataría por una parte de resumir lo esencial de la elaboración intelectual muy adelantada a que habían llegado en esta cuestión los pensadores medioevales, sobre todo en lógica (teoría del concepto y del juicio) y en teología (teoría de los sacramentos); por otra, de reunir, con el uso del instrumental conceptual así preparado, las preocupaciones científicas actuales y ese dilatado conjunto de problemas cuya importancia tan bien han sentido diversas escuelas contemporáneas, especialmente la de Warburg, y que atañen al simbolismo, a su función en las civilizaciones primitivas, en la magia, en el arte, la ciencia, la vida social de nuestras civilizaciones evolucionadas, etc. El programa de un tal tratado debería abarcar a mi modo de ver: 1º, una teoría filosófica del signo (teoría general del signo; el signo especulativo; el signo práctico); 2º, unas reflexiones e hipótesis sobre el signo mágico; 3º, unas consideraciones sobre el arte y el signo, la vida social y el signo, la religión, la ética, la mística y el signo. El presente estudio no hará más que despejar el asunto, con la proposición de algunas indicaciones muy incompletas sobre *algunos*

temas que interesan a las dos primeras partes de ese programa.

I

La teoría del Signo.

"Signum est id quod repræsentat aliud a se potentiæ cognoscenti." Para los escolásticos, el signo es lo que hace presente al conocimiento algo distinto de lo que él es en sí. El signo *manifiesta* o hace conocer; y manifiesta o hace conocer algo distinto de sí, *cuyo lugar ocupa*, y con relación a lo cual desempeña una función ministerial y de lo cual *depende* como de su medida. Es esencial al signo ser infravalente con relación a lo significado; medido por él; y relacionado con él como el substituto con lo principal (1).

(1) "Signum est *id quod repraesentat aliud a se potentiae cognoscenti.*" (JUAN DE SANTO TOMÁS, *Log. II*, P., q. 21, a. 1.) Definición más exacta y más comprehensiva que la del Léxico de la Société de Philosophie: "Percepción actual que justifica de una manera más o menos segura una afirmación de otra cosa (y no sólo capaz de evocar una representación por el juego del recuerdo o de la asociación de ideas). La frecuencia del pulso, signo de la fiebre."

Juan de Santo Tomás explica de este modo la definición escolástica del signo:

"In nostra definitione ad rationem signi in communi duo concurrunt. Primum est *ratio manifestativi, seu repraesentativi*. Secundum *ordo ad alterum*, scil. ad rem quae repraesentatur, quae debet esse diversa a signo (nihil enim est signum sui, nec significat se), et ad poténeiam cui manifestat et representat rem a se distinctam. Et quidem manifestativum ut sic constat non dicere relationem, tum quia potest salvari in ordine ad se et sine respectu ad alterum, ut quando lux manifestat seipsam, quando objectum repraesentat se ut videatur, etc.; tum quia potest aliquid manifestare alterum sine dependentia ab ipso, sed potius per dependentiam alterius a se, sicut principia manifestant conclusiones, lux colores, Deus visus creaturas, ut peritiores Theologi docent, I. P., q. XII et XIV. In quibus illustratio et manifestatio alterius sine relatione dependentiae a re manifestata fit. At vero manifestativum signi invenitur, et *cum ordine ad a'terum, quia nihil scipsum* significat, licet se repraesentae possit, et *cum dependentia, quia signum semper est minus significato, et ab ipso ut a mensura dependens*. J. DE S. T., Log. II, P, *loc. cit.*

Los antiguos distinguían el signo natural *(signum naturale)* y el signo convencional *(signum ad placitum)*. Todo signo para ellos está constituído como tal por la relación típica de manifestación de otra cosa, en calidad de substituto o de vicario de ésta. Tomada precisamente como tal, esta relación no corresponde a la clase de la relación trascendental *(relatio secundum dici)*, sino a la de la relación como entidad especial *(relatio secundum esse)* (1). Y en el caso

(1) "Ratio signi formaliter loquendo non consistit in relatione secundum dici, sed secundum esse.—Dixi formaliter loquendo, quia materialiter et praesuppositive dicit rationem manifestativi seu repraesentativi alterius, quod sine dubio non importat solam relationem secundum esse. [...].

"Addit autem supra repraesentare, et formaliter dicit repraesentare aliud *deficienter, vel dependenter ab ipsa re significata, et quasi vice illius, et substituendo*. Et ita respicit significatum non ut pure manifestatum et illuminatum a se, sed *ut principale cognoscibile et mensuram sui, cujus loco subrogatur, et cujus vices gerit deducendo ad potentiam*. [...]

"Nam D. Thomas expresse ponit quod signum est in genere relationis fundatae in aliquo alio; sed relatio fundata in aliquo alio est *relatio secundum esse*, et de praedicamento ad aliquid si realis sit; ergo signum consistit in relatione secundum esse. [...]

"Ratio signi non consistit tantum in hoc quod est repraesentare seu manifestare aliud a se, sed in tali modo manifestandi, quod est repraesentare aliud tanquam inferiori modo ad illud, ut minus principale ad magis principale, ut mensuratum ad suam mensuram, ut substitutum ci vices gerens ad id pro quo substituitur, et cujus gerit vices. Sed *relatio mensurati ad mensuram et substituentis ad suum principale, est relatio praedicamentalis*, ergo relatio signi ad signatum praedicamentalis est. [...]

"Est ergo signum respiciens signatum ut subrogatum vice ipsius et aliquid deserviens, et ministrans ipsi, et mensuratum per ipsum: tanto enim melius signum significat, quanto propinquius se habet ad signatum in se. [...]

"Sic ergo signum, licet in representando respiciat potentiam ut ei manifestet signatum, quia ad hunc effectum destinatur et assumitur, et in hac praecisa consideratione ad potentiam non petat consistere in relatione secundum esse, tamen in subordinatione ad signatum, quatenus respicit ipsum ut principale et ut mensuram sui, necessario debet in relatione ad ipsum consistere, sicut servus dicit relationem ad dominum, et minister, seu instrumentum ad suum principale. [...]

del signo natural es una relación *real:* pues el signo natural es naturalmente "más conocido" de nosotros que lo que manifiesta; y ser *más cognoscible* —y esto por relación a otra cosa hecha por eso también más cognoscible—, es una propiedad real, no es una relación puramente ideal *(relatio rationis)* no existente como tal más que en el pensamiento(1). Que el humo haga conocer al fuego antes que al

"Signum autem ratione sui fundamenti movet potentiam, non ratione suae relationis, sicut pater non ratione relationis generat, sed ratione potentiae generativae; et tamen formaliter consistit in relatione. [...]

"Et ideo consideratur in signo et vis movens potentiam, et ordo substituentis ad id pro quo movet. Et primum est relatio transcendentalis, secundum praedicamentalis." J. de S. T., *ibid.*, a. 1.

"Similiter relationes illae, quibus signum proportiari potest ad signatum, diversae sunt formaliter a relatione ipsa signi, v. g., relatio effectus vel causae, similitudinis vel imaginis, etc.; licet aliqui recentiores confundant relationem signi cum istis relationibus, sed immerito." J. de S. T., *Log. II.* P., q. 21, a. 2.

(1) *"Relatio signi naturalis* ad suum signatum, qua constituitur in esse signi, *realis* est, et non rationis, quantum est ex se, et ex vi sui fundamenti et supponendo existentiam termini caeterasque conditiones relationis realis. [...]

"Et fundamentum conclusionis deducitur ex ipsa natura et quidditate signi, quae in eo consistit quod sit aliquid *magis notum,* quo repraesentetur et manifestetur ignotius, ut bene notat S. Thom., q. IX, *de Verit.,* art. III, ad 4, et in IV, distinct. I, q. I, Ad hoc autem quod aliquid sit notius altero illudque reddat cognoscibile et repraesentabile, requiritur quod *cognoscibilitas istius sit habilior altera ad movendum potentiam,* et determinata seu affecta ad tale signatum, ut ad illud potius movens quam ad aliud, sive ista motio et repraesentatio fiat formaliter sive objective. Sed *quod aliquid in seipso sit cognoscibile, non potest esse aliquid rationis;* quod vero relate ad alterum sit *cognoscibilius et reddens ipsum repraesentatum,* aliquid etiam *reale* est in signis naturalibus: ergo relatio signi naturalis realis est. Minor habet duas partes, scil. quod res in seipsa sit cognoscibilis realiter, et quod etiam relate ad alterum reddat realiter aliud repraesentatum et cognoscibile. [...]

"Nam quod fumus repraesentet potius ignem quam aquam, et vestigium bovis potius bovem quam hominem, et conceptus equi potius equum quam lapidem, in aliqua *reali proportione et intrinse-*

agua, y la huella del buey al buey más bien que al hombre, y el concepto del caballo al caballo antes que a la piedra, está fundamentado sobre una proporción real e intrínseca de esos signos con sus significados. Esta noción realista del signo natural descansa en último término en una metafísica para la cual la inteligibilidad es consubstancial al ser *(verum et ens convertuntur).*

Esta relación real no es una relación de eficiencia. Aquí todo se mantiene en el orden de la "causalidad objetiva" o causalidad formal del conocimiento, no de la causalidad eficiente o productiva. Cuando un signo produce un efecto, nunca es como signo. Ni siquiera el conocimiento de lo

ca istorum signorum cum illis signatis fundatur; ex reali autem proportione et connexione cum aliquo realis relatio innascitur. [...]

"Ergo repraesentatio in signo naturali fundatur in propinquitate ipsius ad cognoscibile, pro quo substituit, et respectu cujus est medium; *haec autem propinquitas in his quae realiter proportionantur et conjunguntur, realis relatio erit,* cum reale fundamentum habeat." J. de S. T., *Log. II, P.,* q. 21, a. 2.

"Ex dictis colliges in *signis ad placitum* rationem signi etiam per relationem ad signatum explicandam esse. Sed relatio ista *rationis* est, et non solum consistit signum in extrinseca denominatione, qua redditur impositum seu destinatum a Republica ad significandum." J. de S. T., *ibid.*

"Si potentia, et signatum considerentur ut termini directe attacti per relationem, necessario exigunt duplicem relationem in signo. Si vero considereretur potentia ut terminus in obliquo attactus, sic *unica relatione signi attingitur signatum et potentia,* et haec est *propria et formalis ratio signi.* [...]

"Et sic signum non est mensura potentiae, sed instrumentum signati ad illam [...]

"Ad 2 confirm. resp. quod, quia signum respicit signatum praecise ut repraesentabile ad potentiam, ut vices ejus gerens, et consequenter inferius ipso, imago autem respicit suum exemplar ut imitabile, et ut principium a quo originatur et exprimitur, et sic potest illi non inaequalis esse, ideo ex parte ipsius termini quem directe respiciunt habent distinctas formalitates, seu rationes formales terminandi, licet ad unam sequatur ordo ad potentiam in obliquo, aut etiam praesupponatur, in alia non; et ita formalis ratio distinguens in utroque est ratio signati ut sic, ratio exemplaris ut sic, non ipsa potentia directe attacta." J. de S. T, *Log.* II. P., q. 21, a. 3.

significado produce el signo como causa eficiente; tan sólo hace conocer en cuanto que ocupa en la facultad cognóscitiva el lugar del objeto y lo hace así presente a esta facultad, y por consiguiente en cuanto que se mantiene en la misma línea de causalidad que éste (causalidad formal) (1).

Toda imagen no es signo; ni todo signo es imagen. Pues la imagen (que "procede de otra cosa como de su principio, y a semejanza de esta otra") puede ser de la misma naturaleza y del mismo grado ontológico que éste (el hijo es la imagen del padre, no es el signo de éste). Y muchos signos no son imágenes (el humo no es la imagen del fuego, ni el grito del dolor) (2). Podríamos definir al símbolo

(1) "Significare, seu repraesentare nullo modo est a signo effective, nec significare loquendo formaliter est efficere.– Itaque haec propositio: *signum efficit*, nunquam est in quarto modo per se. [...]

"Objectum in quantum exercet causalitatem objectivam respectu potentiae et repraesentat se, non effective id facit, sed solum se habet ut forma extrinseca, quae ab alio efficiente applicatur et praesens redditur per species ipsi potentiae. [...]

"Secundum principium est quod signum succedit, et substituitur loco objecti *in hac ipsa linea et ordine objectivae causae*, non autem in ratione applicantis effective, nec deducentis potentiam ad signatum modo effectivo sed objectivo, non principali sed substitutivo, ratione cujus signum dicitur instrumentale, non quidem quasi instrumentum efficientis, sed quasi substitutum objecti, non informans sicut species sed ab extrinseco representans. [...]

"Quod si instes: Quid est ergo significare, et manifestare, si neque est excitare, neque emittere species, neque producere cognitionem effective? Respondetur quod est *vice objecti seu signati reddere objectum praesens potentiae*. Praesentia autem objecti in actu primo vel secundo in potentia pendet a multis causis: a producente species, vel applicante objectum effective; a potentia generante notitiam, etiam effective; ab objecto se praesentante *formaliter extrinsece, seu specificative; a signo ut substituente vice illius in eodem genere causae*, non effective." J. DE S. T., *Log.* II, P., q. 21, a. 5.

(2) "Ex quo colliges quae conditiones requirantur ad hoc ut aliquid sit signum. *Essentialiter enim consistit in ordine ad signatum, ut ad rem distinctam manifestabilem potentiae*, et sic signatum et potentia non sunt ex conditionibus requisitis, sed ex essentiali ratione.

como un *signo-imagen* ("Bild" y "Bedeutung" conjuntamente): algo sensible que *significa* un objeto en razón de una relación presupuesta de *analogía*.

El signo está unido a cualquier conocimiento, aun animal. En la vida psíquica de los animales irracionales los signos desempeñan una función muy importante (1). (Se podrían invocar en este punto las experiencias perfectamente conocidas sobre los reflejos condicionales, que a nuestro

Similiter *requiritur ratio repraesentativi, sed ex parte fundamenti*, ideoque repraesentativum ut sic non es relatio praedicamentalis, etiamsi alterius repraesentativum sit, sed transcendentalis, et in signo fundat *re.ationem mensurati ad signatum*, quae praedicamentalis est. Requiruntur ergo praeter ista, seu consequuntur tres conditiones jam dictae: Prima, quod sit *notitia signato, non secundum naturam, sed quoad nos*. Secunda, quod sit *inferius* seu *imperfectius signato*. Tertia, quod sit *dissimile ipsi*. [...]

"Denique innotescit ex dictis quomodo differant *signum et imago*. Nam imprimis, nec omnis imago est signum, nec omne signum imago. Potest enim imago esse ejusdem naturae cum eo cujus est imago, ut filius sum patre, etiam in Divinis, et tamen non est illius signum; multa etiam signa non sunt imagines, ut fumus ignis; gemitus doloris. Ratio ergo imaginis consistit in hoc quod procedat ab alio ut a principio, et in similitudinem ejus, ut docet sanctus Thomas, I. P., q. XXXV, et q. XCXIII, et ita sit ad imitationem illius, potestque esse ita perfecte similis suo principio ut sit ejusdem naturae cum ipso. De ratione vero signi non est quod procedat ab alio in similitudinem, sed quod sit medium ductivum illius ad potentiam, et substituat pro illo in repraesentando, ut aliquid eo imperfectius et dissimile." J. DE S. T., *Log.* II, P., q. 21, a. 6, apéndice.

(1) "*Bruta proprie utuntur signis*, tam naturalibus, quam ex consuetudine.– Sumitur ex D. Thomas, q. XXIV, *De Verit.*, ART. II, ad 7; ubi dicit: «Quod ex memoria praeteritorum, flagellorum, vel beneficiorum contingit ut bruta apprehendant aliquid quasi amicum et prosequendum, vel quasi inimicum et fugiendum.» Et videri etiam potest I-II, q. XL, art. III. Et de signis naturalibus dicit q. IX, *De Verit.*, ART. IV, ad 10: «Quod bruta exprimunt suos conceptus signis naturalibus.» Et de consuetudine loquitur in I *Met.*, lec. I. ostendens quod aliqua animalia sunt disciplinabilia, ut scilicet per alterius instructionem possint assuescere ad aliquid faciendum, vel vitandum; possunt ergo bruta uti signis ex consuetudine." J. DE S. T., Log. II, *P.*, q. 21, a. 6.

juicio constituyen una especie de explicación psicológica.) (1).

Los sentidos externos usan signos (veo a Sócrates viendo su estatua, mi ojo lo ve en ella), pues el uso del signo no implica necesariamente discurso. Hay de este modo una cierta presencia –presencia de cognoscibilidad– de lo significado en el signo, está ahí *in alio esse*. He aquí un punto doctrinal de importancia capital, del que dependen muchas grandes verdades, y que hay que notar de paso como absolutamente característico: "Quid est illud in signato conjunctum signo, et praesens in signo praeter ipsum signum et entitatem ejus? Respondetur esse ipsummet signatum in alio esse." (2). Así sucede con la carga de significación de que rebosaban las estatuas de los dioses. El dios no existía; pero todas las fuerzas cósmicas y psíquicas, las atracciones, las pasiones que en él toman figura, y la idea que el artista y los contemporáneos se forjaban de él, todo esto estaba *presente* en la estatua, no de un modo físico, sino *in alio esse*, y según la presencia de cognoscibilidad. Pues estaba hecha precisamente para hacerlo conocer, para comunicarlo.

(1) En los reflejos condicionales como en todo el campo de la experiencia animal en contacto con el hombre y en el campo del adiestramiento, el signo del cual nos ocupamos es un *signum ex consuetudine* que se reduce al *signo natural*.

"Specialis difficultas est circa quaedam signa quae non publica aliqua institutione, i. e. ab auctoritate publica dimanante, sed ex sola voluntate particularium frequenter illis utentium ad aliquid significandum accomodantur. Unde quia tota vis significandi ex ipso usu et frequentia dependet, dubium restat an isto usu et frequentia modo naturali significet, an vero significatione ad placitum.

"Sit ergo unica conclusio: si consuetudo respiciat aliquod signum, destinando illud et proponendo pro signo, tale signum fundatum in consuetudine erit *ad placitum;* si vero consuetudo non proponat aliquid, vel instituat pro signo, sed dicat *simplicem usum alicujus rei, et ratione illius assumatur aliquid in signum, tale signum reducitur ad naturale*. Itaque consuetudo, vel potest esse causa signi, sicut si populus consuetudine sua introducat et proponat aliquam vocem ad significandum; vel potest se habere ut *effectus qui nos manuducit ad cognoscendam suam causam, sicut canis frequenter visus comitari aliquem manifestat quod sit dominus ejus*, et consuetudo comedendi in mappis manifestat nobis prandium, quando mappas videmus appositas, et in universum fere omnis inductio fundatur in frequentia et consuetudine qua videmus aliquid saepe fiere." J. DE S. T., *Log.* II, q. 22, a. 6.

(2) "Non solum sensus interni, sed etiam externi in nobis, et in bruris percipiunt significationem et utuntur signis. [...]

"Q. VIII, *De Verit.*, art. V: «Cognoscimus, inquit, Socratrem per visum dupliciter, et in quantum visus assimilatur Socrati, et in quantum assimilatur imagini Socratis, et utraque istarum assimilationum sufficit ad cognoscendum Socratem.» Et infra: «Cum visus exterior videt Herculem in statua sua, non fit cognitio per aliquam aliam similitudinem statuae.» Videatur etiam in III *Contra Gent.*, c. XLIX. Cum ergo imago et statua repraesentent potentiae sua significata per modum signi, si visus exterior in statua et imagine non solum statuam attingit, sed etiam id quod repraesentat imago, cognoscit unum minus notum per aliud notius, quod est uti signis.

"Secundo probatur conclusio: Nam non est ulla ratio cur negetur sensui exteriori quod *deducatur de uno ad aliud sine discursu et collatione:* ad utendum autem signo et significatione non requiritur aliquid amplius, *nec necessarius est discursus;* ergo usus signi exterioribus sensibus attribui potest. [...]

"Cognoscit ergo signatum *ut contentum in signo*, et ad ipsum pertinens, et, ut dicit D. Thomas, Herculem cognoscit in statua. [...]

"Quare simpliciter respondemus quod sensus cognoscit signatum in signo, eo modo quo in signo praesens est, sed non eo solum modo quo cum signo idem est. Sicut cum videtur sensibile proprium, v. gr. color, et sensibile commune, ut figura, et motus, non videtur figura ut idem cum colore sed ut conjuncta colori, et per illum visibilis reddita, nec videtur seorsum color, et seorsum figura; sic cum videtur signum, et in eo praesens redditur signatum, ibi signatum attingitur ut conjunctum signo, et contentum in eo, non ut seorsum se habens, et ut absens. Et si instetur: *Quid est illud in signato conjunctum signo, et praesens in signo praeter ipsum signum et entitatem ejus?* Respondetur *esse ipsummet signatum in alio esse*, sicut res repraesentata per speciem est ipsummet objectum in esse intentionali,

Pero está siempre ahí. Que se produzca un accidente, el encuentro de un alma sensibilizada por alguna carga inconsciente: se establecerá el contacto, podrá aquélla despertarse y herir inolvidablemente a esa alma.

El nacimiento de la idea, y por lo tanto de la vida intelectual en nosotros, parece unido al descubrimiento del valor de significación de un signo.

El animal usa los signos sin aprehender la relación de significación. Aprehender la relación de significación, es tener una *idea*, un signo espiritual. Nada más sugestivo a este propósito como esa especie de milagro que es el primer despertar de la inteligencia en los ciego-sordo-mudos (Marie Heurtin, Hélène Keller, Lydwine Lachance): depende esencialmente del descubrimiento de la relación de

non reali; et sic, sicut qui videret conceptum, videret id quod in conceptu continetur, ut repraesentatum in eo, et non solum id quod se habet ut repraesentans, sic *qui videt imaginem externam, videt non solum mumus, seu rationem repraesentantis, sed etiam repraesentatum prout in ea.* Sed hoc ipso quod videt repraesentatum, etiam prout in imagine, videt *aliquid distinctum ab imagine*, quia imago ut imago repraesentans est, non vero repraesentatum; illud tamen videt ut *contentum et praesens* in imagine, non seorsum et ut absens, et unico verbo videt ut distinctum ab imagine, non ut separatum, et seorsum." J. DE S. T., *Log.* II, q. 21, a. 6.

El objeto de la intelección está presente en el concepto bajo un modo de existencia *intencional*, en el sentido de que no hay otra cosa (como *quod* primeramente conocido) en el concepto sino el objeto así presentado. El concepto es un signo *formal* (ver más adelante pág. 68), y en él la intencionalidad está en acto (diremos que es una *intentio quiescens, in actu intentionalitatis seu immaterialitatis).*

Así en la estatua de Sócrates, Sócrates está presente bajo un modo de existencia intencional, pero de una manera diversa: la estatua es algo primeramente conocido (con prioridad de naturaleza, no de tiempo) antes que haga conocer a Sócrates. Es un signo *"instrumental"* y en éste la intencionalidad es solamente virtual (diremos que un signo tal es una *intentio quiescens; in statu virtuali intentionalitatis seu immaterialitatis).* Es el acto de visión inmaterial como tal aunque sometido intrínsecamente a condiciones materiales, el que despierta en la estatua —aun como percibida no constituyendo sino una sola cosa con el sentido en acto— esa intencionalidad y la hace pasar al acto. Tal es el sentido en que conviene explicar la "presencia de cognoscibilidad" y el *in alio esse*, de lo cual se trata en el texto.

significación de un gesto respecto a un objeto deseado (1). La "piedra angular" de la vida intelectual es el signo.

El signo desempeña una función no menos importante

(1) Cfr. LOUIS ARNOULD, *Les âmes en prison* (París, Boivin). En su obra sobre *La Pensée*, Maurice Blondel atrae justamente la atención sobre esos hechos, que comenta profundamente.

Para la génesis misma, para el primer brote de la idea a partir de las imágenes, es necesaria la intervención de un signo sensible. Normalmente es necesario, en el desarrollo del niño, que la idea sea mímicamente expresada por el sentido y vivida antes de nacer como idea; es necesario que la relación de significación sea antes *ejercitada* activamente en un gesto, en un grito, en un signo sensible unido a tal deseo expresable. El *conocimiento* de esta relación de significación vendrá más tarde, y será tener *la idea*, aunque sea implícita, de lo significado. El animal, el niño más pequeño, ejercita esta significación, no la aprehende. Cuando comienza a aprehenderla (entonces la explota, juega con ella, aun ante la ausencia de la necesidad real a la que responde), es porque la idea está presente.

El lenguaje propiamente dicho (signos sensibles *convencionales)* se desarrolla a partir de ese "lenguaje" de signos sensibles naturales.

Pues bien, en las *almas aprisionadas*, en los ciego-sordo-mudos, el brote de la idea no puede producirse espontáneamente, por falta de signos sensibles naturales; éstos exigen la convergencia de los sentidos; ¿cómo esos pobres emparedados podrán servirse activamente de un grito que no es oído, de un gesto que no es visto, para expresar un deseo? No hay en ellos un ejercicio natural y espontáneo de una relación de significación, precedente al conocimiento de ésta, y por consiguiente al nacimiento de la idea.

Para *ejercitar* la primera relación de significación que usarán, les es necesario que la conozcan. ¡Es preciso que la idea, es necesario que el conocimiento de la significación brote al mismo tiempo que el ejercicio de ésta! Por eso es indispensable una ayuda exterior. El milagro del despertar a la vida del pensamiento se producirá precisamente —gracias a los ensayos pacientemente renovados del educador que contraría un deseo y sugiere un signo, un signo *artificial, convencional*, destinado a la obtención de la satisfacción de aquél— cuando el niño descubra de repente por una especie de irrupción brusca de la idea, la significación de ese signo convencional (por ejemplo, de tal gesto del lenguaje de los mudos). Desde ese instante los progresos se producen con una rapidez sorprendente. Una Marie Heurtin, una Hélène Keller, han llegado a niveles superiores de la vida intelectual.

en el orden de la vida social. Como la toma de conciencia individual, la toma de conciencia social depende de él. Una ciudad, una clase, una nación, adquiere conciencia de sí por sus símbolos.

En Dios sólo la vida intelectual no usa signos. Él se conoce y conoce todas las cosas por su esencia. Es el privilegio del Acto puro.

Los antiguos dividían el signo en *signo especulativo* y *signo práctico*, fundados en la división fundamental de las funciones del entendimiento en funciones especulativas y funciones prácticas. El bien del entendimiento especulativo es la verdad pura y simple; el bien del entendimiento práctico es la verdad en cuanto conduce a la acción recta; de una u otra manera —es decir por razones y en grados que difieren mucho según los casos— el entendimiento práctico presupone el querer; su objeto es, aun como objeto conocido, algo que ha de colocar en la existencia y concretar en la acción.

Debe ser mencionada otra distinción; la del signo *instrumental* y del signo *formal*.

A veces el signo es algo que, *conocido él mismo antes*, hace conocer consecutivamente otra cosa; una columna de humo que vemos ascender en el aire, una pintura que contemplamos en un museo, son objetos a los que *primeramente* se encamina nuestro conocimiento para trasladarse de allí a otros objetos conocidos por medio de éstos, al fuego cuyo efecto y signo es el humo, al modelo cuya imagen y signo es la pintura. Éstos son signos instrumentales (podríamos también decir "signos-cosas") y es el caso de todos los signos de los que tenemos experiencia, *excepto* una categoría privilegiada constituída por los signos mentales que intervienen en el acto de conocer: imagen, recuerdo, concepto.

Los escolásticos llaman signos *formales* (1) a esta clase

(1) Cfr. nuestra obra *Les Degrés du Savoir*, cap. III y Anexo I; JUAN DE SANTO TOMÁS, *Log.* II, *P.*, q. 22, a. 1 a 4.

de signos (podríamos también decir "signos puros"): son formas mentales cuya esencia total es significar; antes de ser conocidos ellos mismos como objetos (por un acto de reflexión) esos signos tan sólo son conocidos por el mismo conocimiento que por su intermedio encamina al espíritu hacia el objeto; en otros términos, para ejercer su función de signos, ellos son conocidos no "apareciendo" como objeto sino "desapareciendo" ante el objeto. El recuerdo, la forma mental conservada en la memoria, no es *lo que* es conocido cuando recordamos, es el puro medio por el cual conocemos directamente el suceso pasado; el concepto no es *lo que* es conocido cuando nuestra inteligencia trabaja, es el puro medio por el cual nos apoderamos de un aspecto inteligible de las cosas. Tales signos son puros impulsos ("intentiones") del espíritu hacia el objeto. En un universo entera e irreductiblemente original como es el universo del conocimiento, ellos realizan de una manera enteramente singular el ideal del signo perfecto, y de la imagen perfecta; son signos naturales e imágenes naturales, y son *puros* signos y *puras* imágenes.

Decíamos hace un instante que por un acto único de conocimiento, cuando el ojo ve la estatua de Hermes, ve a Hermes en esa estatua. Lo cual es verdad; y en ese caso hay un pasaje inmediato de la estatua —cosa vista (cosa vista en un primer instante, no de tiempo sino de naturaleza), cosa que recibe la denominación extrínseca de ser vista— a Hermes visto en ella. Pero en el caso de los *signos puros*, no hay tan sólo pasaje inmediato; es necesario además añadir que en el momento en que el signo es primeramente conocido (con prioridad de naturaleza, no de tiempo) no es *cosa conocida*, sino *forma de conocimiento*, "ratio intrinseca cognoscendi". *Formaliter constituit rem ut cognitam*, dicho de otro modo, el ser conocido constituye para él una denominación intrínseca, porque toda su esencia y todo su "ser conocido" consisten en dar el significado presente al conocimiento; lo que no es el caso de ningún signo instrumental, de ninguna estatua y de ninguna pintura.

El signo práctico debe ser distinguido de la simple expresión de un sentimiento (aunque frecuentemente esté unido a ella). Para que haya signo práctico, es necesario que haya manifestación de una intención de la inteligencia y de la voluntad. Tales son muchos signos naturales (gestos de súplica, de mando; sonrisas, miradas cargadas con tal o cual intención) o convencionales (señales empleadas para la circulación o para la navegación; gestos y fórmulas de juramentos; insignias militares; ritos religiosos, etc.).

Decimos que el signo práctico es el signo empleado por el entendimiento práctico y que deriva de él (1). Para ser

(1) "Signum practicum dicitur illud quod derivatur et descendit ab intellectu practico. Intellectus enim cognitionem et conceptus suos per signa a se derivata explicat; sed sicut est duplex intellectus, scilicet practicus et speculativus, sic est duplex signum ab utroque intellectu derivatum, scilicet practicum et speculativum. Et sicut intellectus ut sit practicus non debet extrahi a latitudine intellectus, sed intra limites intellectus habet rationem practici, sic ut signum sit practicum non indiget extrahi a latitudine signi, et induere rationem causae, sed *intra genus signi habet rationem practici*, in quantum scilicet derivatur ab intellectu practico. Intellectus autem practicus et speculativus in hoc differunt, ut dicit S. Thomas VI *Ethicorum* lec. II, quod bonum intellectus speculativi est verum absolute; bonum autem intellectus practici non est verum absolute, sed ut concorditer et conformiter se habet ad finem rectum, seu ad opus quod intendit. Unde mensura veritatis speculativae est res ut est in se, quia ex eo quod res est vel non est, intellectus est verus vel falsus; mensura autem veritatis practicae non est res ut est in se, sed ut concordat cum fine intento et recto.

"Ex quo fit, quod intellectus practicus, quando respicit objectum exterius, non respiciat illud ad acquirendam cognitionem, sed ad hoc ut res ad finem aliquem intentum dirigatur, aut perducatur. Et sic respicit rem non resolvendo et abstrahendo ab ipsa cognitionem, sed potius componendo illam cum aliquo, secundum quod intendit aliquem finem, ad quem perducere intendit aliquid; et sic respectu illius finis compositivo modo procedit. Et hinc est quod intellectus practicus praesupponit actum voluntatis, quia non dicit cognitionem puram, sed directivam cum intentione finis; et supponendo intentionem finis dirigit ad illum. Quod S. Thomas explicavit loco citato dicens: «Quod finis est homini a natura: ea autem quae sunt ad finem, non sunt nobis determinata a natura sed per rationem». Et sic rectitudo

práctico el entendimiento no tiene necesidad de ser sacado fuera de sus límites propios de entendimiento. Es en el interior de esos límites, permaneciendo como entendimiento y sin convertirse en influjo nervioso motor, cómo el entendimiento ejerce sus funciones prácticas y merece el nombre de práctico: igualmente para ser práctico, no es necesario

appetitus per respectum ad finem, est mensura veritatis in ratione practica." JUAN DE SANTO TOMÁS, *Curs., Theol.*, t. IX, De Sacr., disp. 22, art. 1, dubium quintum, §§ 99 y 100.

"Ab hoc ergo intellectu derivatum signum dicitur practicum, quia per illud *non intendit intellectus manifestare praecise rem, sed manifestando perficere exterius intentionem et directionem intellectus practici*; et ita in contractibus videmus, quod signa perficientia contractum habent vim ab intellectu practico perficiendi ipsum, et perducendi ac dirigendi ad finem exteriori modo id quod intendit intellectus. [...]

"Et ideo dicuntur signa practica, quia *licet manifestent, non tamen sistunt, neque pro fine habent manifestare, sed ad intentum finem perducere et exterius dirigere;* sicut intellectus practicus, licet habeat cognoscere, non tamen cognitionem habet pro fine, sed per cognitionem dirigere et perducere ad finem. Quod ergo intellectus practicus habet intra, signum practicum habet extra, scilicet, non habere pro fine manifestare licet manifestativum sit; sed ad finem exterius perducere et dirigere et ideo modo compositivo procedere. Quod autem ipsum signum ultra hoc sit causa rei in suo esse, et perducat ad illam sive physice, sive moraliter, est *extra rationem signi practici*, et competit ei ex aliquo extrinseco; sed de ratione ejus solum est, quod eo modo quo intellectus practicus intendit finem aliquem et illum respicit interius, sic signum practicum illum respiciat exterius." J. DE S. T., *ibid.*, §§ 101, 102.

"Quare ad rationem signi practici sufficit, quod significet suum significatum ut in exercitio dandum, non per causalitatem ipsius signi, sed per causalitatem alterius causae, significatam tamen per hoc signum, quia sufficit ad rationem signi *significare causationem, non vero requiritur, quod causet significatum.*" J. DE S. T., *ibid.*, dubium quartum, § 83.

"De ratione practici est quod sit operativum, quasi efficienter et physice, nego; quasi significativi moraliter, concedo. [...]

"Unde dicitur, quod ad rationem signi practici sufficit, quod sit *operativum ex fine*, non autem ex genere causae efficientis. Dicitur enim practicum differre a speculativo fine, seu habere pro fine opus,

que el signo sea sacado de sus propios límites de signo y que se convierta en causa eficiente; ejerce una función práctica y merece el nombre de signo práctico permaneciendo en el género propio del signo; como manifestando no precisamente una cosa sino una intención y una dirección del entendimiento práctico; no es causando u operando algo él

non autem esse causam efficientem ejus. Et sic signa haec habent pro fine opus, scilicet, sanctificationem nostram, ut nobis dandam vel de praesenti, vel de futuro, non tamen est de ratione eorum quod effective se habeant ad hoc signatum, sed *id* pertinebit ad excellentissima signa practica. [...]

"Practicum habere pro fine opus, potest dupliciter intelligi, uno modo quasi passive quia scil, ordinatur et dirigitur ad opus aliquod ut ad finem, ab aliquo dirigente et ordinante sicut medium, quod assumitur passive, et ordinatur ad aliquid obtinendum: alio modo *quasi active*, quia scil, est ordinans et dirigens ad finem, et habet pro fine ad quem dirigit aliquod opus, non vero sistit in cognitione. Primo modo habere pro fine opus non sufficit ad rationem signi practici, sed secundo, et hujus ratio est, quia practicum invenitur in signo derivatum a practico quod est in intellectu: practicus autem intellectus non respicit finem ut directum ad illum, sed ut *dirigens et ordinans*, quia est principium operationis.

"Imagines autem sacrae et concio et similia signa adhibentur ab intellectu ut media ad consequendum finem aliquem, et ideo solum passive habent esse ordinata, non autem habent esse signa practica, quia *prius supponuntur esse significativa et repraesentativa*, et deinde ordinantur et adhibentur pro medio ad aliquod opus. Ut autem sit aliquid signum practicum, oportet quod *ex ipsa ratione practica intellectus participet significationem*, et ordinationem ad finem, et sic *quasi active et directive habeat pro fine opus*, non quasi passive, et quid assumptum pro medio ad finem. [...]

"...Respondetur non esse de ratione practici, quod active comparetur ad rem, quae est opus et finis ejus, sed ad directionem in finem; et ita *debet esse active dirigens, non autem active efficiens rem ipsam*. Unde non est de ratione practici quod sit operativum rei, sed quod *pro fine habeat operationem circa rem*, tamquam *dirigens* ad hujusmodi finem, et non ut directum ad illum. Datur ergo activitas in practico respectu directionis operis, non tamen respectu rei, quae est opus. Quare practicum debet esse operativum ex fine, id est, tamquam dirigens ad finem; non tamen requiritur quod sit operativum in genere causae efficientis: et signum practicum debet esse operativum

en persona como es activo, sino conduciendo o dirigiendo la operación por la cual es producida o causada la cosa significada.

En la cumbre de la categoría del signo práctico, como caso singularmente eminente, se halla el *sacramento*. ¿Cuál es la noción genérica del sacramento? Es un signo práctico ordenado a la santificación interior, *signum practicum significans rem sacram prout nos sanctificat*. Siendo algo externo y sensible, significando un efecto de santificación que debe operarse, es un signo convencional fundamentado de hecho en una cierta analogía (un símbolo práctico) (1). Los teólogos explican que todo sacramento posee un ca-

ex fine, tamquam manifestans hujusmodi directionem, et exterius dirigens, sicut intellectus interius. [...]

"Intellectus autem respicit finem ut movens ad illum, quia in ratione dirigentis est movens, sicut voluntas est movens quoad genus efficientis, et quoad exercitium. Quare practicus intellectus respicit finem per modum moventis, et non ut moti, seu medii assumpti ad finem; et similiter signum descendens ab intellectu practico respicit pro fine operationem non ut medium assumptum, sed ut dirigens significative et exterius, seu exterius movens et perficiens. Non autem ad hoc necesse est, quod effectio ipsius operis fiat per talem cognitionem, aut per signum derivatum a tali cognitione, quia in ratione practici sufficit, quod ex fine et directione ad eum sit operativum, non autem quod ut causa efficiens ipsum respiciat, sed id erit de perfectione practici, salvaturque vere ratio practici, si quod per aliam causam efficitur, ab ipso in finem dirigatur intentum." J. DS S. T., *ibid*, dubium quintum, §§ 108, 110, 111, 114, 115.

(1) Cfr. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Curs. Theol.* t. IX, de Sacramentis, praeamb., § 2; disp. 22, a. 1, dubium primum §§ 9 y 10; dubium secundum, §§ 25 y 31. Citamos aquí un hermoso texto sacado del mismo artículo (dub. tertium, § 65).

"Quod vero secretum signum sit sacramentum, constat clare, quia sacramentum principaliter dicit sacrum, seu sanctum occultum; ergo sacramentum, quod et signum, debet esse occultum, et significare occulte. Unde illud proprie dicitur sacramentum, quod non debet omnibus aperiri et notum esse, nec significatio ejus esse cuilibet pervia, sed quasi clausa et abscondita. Neque est hoc contra rationem signi, de cujus ratione est quod sit manifestativum rei significatae, et consequenter non debet celare et abscondere illam. Dicimus enim,

rácter a la vez social y religioso; su significación está determinada por la autoridad social (es decir, sea ella la autoridad humana bajo la inspiración de Dios, como en el estado de la ley natural, sea inmediatamente la misma autoridad trascendente de Dios, como en el estado mosaico y en el estado evangélico); en el estado histórico llamado "natural" (no por cierto en el sentido de estado de naturaleza pura, pues la gracia existía en él, así como las heridas del pecado original, sino en el sentido de *anterior a la Ley)*, había, afirman ellos, sacramentos, y éstos eran instituídos por la comunidad civil en virtud de la inspiración interna de Dios y como ejerciendo una función religiosa sancionada por Dios (1); en el estado mosaico y en el estado evangélico la institución de los sacramentos de la Antigua Ley y la de los sacramentos de la Nueva Ley se remontan inmediatamente a Dios mismo, en la sociedad (sobrenatural)

quod de ratione signi est quod sit manifestativum, non tamen quod significatio ejus sit omnibus manifestata, sed quod cognoscentibus significationem suam sit manifestativum: sicut lingua graeca nescienti significationem, potuit celari significationem quam manifestat, et tamen signum est. Et aenigma signum est rei significatae, occultum tamen, quia nescitur ejus significatio. Et hoc ideo est, quia sacramentum non solum est signum, sed signaculum; nec solum constat verbis, sed rebus; nec solum est speculativum et ordinatum ad cognitionem, sed practicum et ordinatum ad opus. Unde oportet, quod habeat significationem reconditam, et quod sit occultum, et non omnibus manifestum significatum ejus."

(1) "Ad secundam confirmationem respondetur, quod sacramenta legis naturae erant determinatae materiae a reipublicae institutione; quia tamen materiae illi quam designabat respublica, conferebatur a Deo significatio sacra, consequenter etiam fiebat ipsa materia et caeremonia, quae a republica instituebatur, quid sacrum ac religiosum et religiose tractandum." J. DE S. T., *ibid.*, dub. tertium, § 62.

Ver también Santo Tomás, *Sum. Theol.*, III, 60, 5; ad 3; 61, 3, c. y ad 2; 70, 2, ad 1 (en este último texto Santo Tomás parece conceder a la iniciativa individual, en el estado histórico discutido, una función mayor como no lo harán sus comentadores: "Unusquisque pro suo libitu fidem suam profitentibus signis protestabatur."). Y JUAN DE SANTO TOMÁS, *Curs. Theol.*, t. IX, disp. 23, a. 3. — Juan de Santo Tomás admite que en la ley natural como en la Ley Antigua

que tiene con el hombre: sea que la promulgación haya sido efectuada por un mediador, como en la Antigua Ley, sea que haya sido realizada, como en la Ley Nueva, por el mismo Verbo Encarnado (1).

Santo Tomás de Aquino enseña que los sacramentos de la Antigua ley, por ejemplo la circuncisión, la comida del cordero pascual, las expiaciones, la unción sacerdotal de Aarón, eran verdaderos sacramentos y como tales ordenados a la santidad interior: signos prácticos que significaban la santificación, pero que no la operaban por sí mismos (2). La realización de ese efecto de purificación interior procedía de las disposiciones del sujeto, de su contrición, de su amor; como en la consagración de un caballero son las disposiciones del sujeto y los movimientos de su alma los que producían en él las virtudes de la caballería.

Los sacramentos de la Nueva Ley implican una perfección sobreañadida; no sólo son sacramentos, sino que son sacramentos de un modo supereminente: operan lo que significan (si el sujeto no los obstaculiza con disposiciones contrarias). Ello es así en virtud de una especie de sobreabundancia proveniente de la pasión de Cristo y porque lo principal de la Nueva Ley es la gracia del Espíritu que opera interiormente (3). El signo sacramental no es tan

existía principalmente un sacramento por el cual los infantes eran justificados *in fide Ecclesiae supposita fide publica Ecclesiae, in qua parvulus offerebatur Deo.* No que un tal sacramento operase él mismo activamente (instrumentalmente), como el bautismo, la remisión del pecado original; sino que Dios, como única causa activa, con ocasión de ese signo, sin fuerza eficiente él mismo —*ad praesentiam sacramenti, non tamen ipso sacramento active concurrente*—, perdonaba el pecado original y confería la gracia.

(1) Cfr. JUAN DE SANTO TOMÁS, *ibid.*, disp. 23, a 3, § 20.

(2) Cfr. *Sum. Theol.*, I-II, 101, 4; 103, 2; 107, 1; ad 3; y sobre todo 102, 5; III, 60, 2, ad 2; 60, 6, ad 3; 61, 3, ad 1; 61, 4; 62, 6, ad 2; 65, 1, ad 4.

JUAN DE SANTO TOMÁS, *Curs. Theol.*, t. IX, disp. 22, a. 1, §§ 67, 68, 70, 93, 121, 124; a. 2, §§ 40, 49.

(3) "Esse causativum gratiae *non est essentiale sacramento ut sacramentum est, sed ut instrumentum humanitatis Christi*, et derivatum

sólo *signo práctico*, se convierte en este caso en *causa instrumental* que usa la Causa misma del ser para producir la gracia en el alma, como el artista se sirve del violín o de la flauta para producir la belleza; y así ser causa (instrumental) es algo extrínseco a la noción de signo, aun de signo práctico.

Según la doctrina católica el sacramento por excelencia es el sacramento de la Eucaristía. En su estudio sobre el Símbolo (1887) citado por Warburg (1), Friedrich Theodor Vischer ha buscado en él un ejemplo eminente de uno de los polos que su teoría atribuye al símbolo. En realidad, sin embargo, de ningún modo encontramos allí un ejemplo de una identidad entre el signo y el significado. Las sagradas palabras "esto es mi cuerpo" de ninguna manera comprueban una identidad, operan (como causa instrumental) un cambio (transubstanciación). Lejos de reposar sobre una identidad entre el signo y el significado, el sacramento de la Eucaristía añade a la relación de signo a significado la de causa a efecto, y supone la intervención de la Causa primera que produce el cambio más radical que se pueda concebir, un cambio que penetra al ser aun en cuanto ser.

a passione ejus. Hoc autem connectitur cum sacramento, *non ex vi et essentia sacramenti*, sicut differentiae connectuntur cum genere, *sed ex institutione Christi Domini*, qui legem evangelicam condidit; in qua, sicut dicit S. Thomas I-II, quaest. CVI, art. 1 et II, fit justificatio non ratione scripturae qua traditur lex; sed ratione Spiritus et gratiae quae per illam datur, juxta quod dicit Apostolus ad Rom. I: *Non erubesco evangelium; virtus enim Dei est:* unde oportuit quod sacramenta, quae sunt fundamenta talis legis et columnae ejus, non solum haberent signum exterius, sed Spiritum intus operantem gratiam. Hoc autem non habetur ex vi sacramenti, aut essentiae sacramenti ut sic, sed *ex vi sacramenti Christo conjuncti, et ab ejus passione derivati.*" J. DE S. T., *Curs. Theol.*, t. IX, disp. 22, a. 1, § 45.

(1) Cfr. E. WIND, *Warburgs Begriff der Kulturwissenschaft*, 4º Congreso de estética y de ciencia del arte (*Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, Band 25, Stuttgart, 1931).

II

El signo mágico y el régimen nocturno del espíritu.

Relacionada con los problemas referentes al signo práctico, debe ser introducida, a nuestro juicio, una nueva división de importancia central: la del *signo lógico* y del *signo mágico*. Todo lo que antes se ha dicho se refería al signo lógico, o al estado del signo en un régimen humano evolucionado (dominado por la inteligencia).

Dando a la palabra "lógico" un sentido amplísimo harto inusitado, pero que sin embargo me parece justificado, llamo al signo "signo lógico", o de la esfera del Logos, cuando está colocado en un determinado estado funcional, en el que es signo *para la inteligencia* (especulativa o práctica) tomada como dominadora del régimen psíquico o del régimen de cultura. Que el signo en sí mismo sea sensible o inteligible, es dicho entonces, en definitiva, a la inteligencia; se refiere en última instancia a un régimen psíquico dominado por la inteligencia.

Llamo "signo mágico" o de la esfera del Sueño (1) al

(1) "En seguida, consultando sobre Ciro, Astiages convocó a los mismos magos que anteriormente habían interpretado sus sueños." Herodoto, I, 120. — "Dijo, después en primer lugar hizo empalar a todos los magos intérpretes de sus sueños..." *Ibid*, 128.

En gran número de lenguas australianas y papúas los términos que designan el período mítico o lo perteneciente a ese período significan también el *sueño*. (A. P. ELKIN, *The Secret Life of the Australian aborigines*, Oceanía, III, págs. 128-129.) Igualmente los indios yuma admiten una estrecha relación entre el mito y el sueño. "Como lo hace notar Kroeber (*Handbook of the Indians of California*, pág. 857), el soñar los mitos es un rasgo común a las civilizaciones de los mohava y de los yuma. Joe Homer, que tenía 56 años en 1921, se había hecho metodista... Cuando le recordé que no soñaba en la montaña Awikwame, la mansión de los dioses, me respondió que era un lugar demasiado importante para soñar en él más de una vez. "Usted no iría a Wáshington todos los años, añadió. En cierta ocasión, Joe Homer insistió en el poder del sueño como medio de

signo cuando está colocado en otro estado funcional, en el que es signo *para la imaginación* tomada como reguladora suprema o dominadora de toda la vida psíquica o de toda la vida de cultura. Que el signo en sí mismo sea sensible o inteligible, es dicho entonces, en definitiva, a las potencias imaginativas; se refiere en último término a un régimen psíquico sumergido en el océano vital de la imaginación.

De ese modo nuestra hipótesis consiste en la introducción en este lugar de la noción de *estado* o de estatuto funcional, y en el establecimiento de una distinción profunda entre el estado de nuestras culturas evolucionadas y un estado diferente en el cual, para toda la vida psíquica y cultural, la última respuesta pertenece a la imaginación, en el cual la ley de la imaginación es la ley suprema. La inteligencia está allí, en verdad, pero no liberada. Tal estado define

aprendizaje correcto de un mito. Un informador Akwa'ala de la Baja California había contado con inexactitud un cuento nativo. Joe Homer dijo que esa inexactitud provenía de que el informador no lo había soñado." E. W. GIFFORD, *Yuma dreams and omens*, "Journal of American Folklore", XXXIX, pág. 58, 1926. (Citado por LÉVY-BRUHL: *Mythol. primitive*, págs. 23-26.)

La significación etimológica de las palabras *mago*, *magia*, no es conocida. La interpretación de los sueños no era más que una de las funciones de los magos; éstos tenían por oficio principal el ofrecimiento de los sacrificios. Las prácticas llamadas "mágicas" parecen haber penetrado en Persia a causa de un aflujo semítico (babilónico), de tal modo que la palabra que debía designarlas en nuestras lenguas fuese precisamente ésta. En el presente estudio tomamos la palabra mágico en un sentido muy amplio, y como designando no sólo las operaciones y las mismas creencias mágicas, sino también, desde el punto de vista de la filosofía de la cultura, todo un régimen de psiquismo y de civilización (primitiva). La misma magia parece apuntar ante todo a la búsqueda del Poder sobre los seres. Y, a nuestro juicio, en el régimen de la primacía del Sueño o de la Imaginación era natural que el más alto valor reconocido por el hombre fuese justamente el de Conocimiento-Poder, el de la *Magia;* mientras que en el régimen del primado del Logos, ese valor más elevado es naturalmente reconocido al Conocimiento-Saber, a la *Sabiduría*.

según nosotros el régimen mágico del psiquismo y de la cultura.

Como más arriba se ha visto, el animal usa signos. El animal vive en una especie de magia: unido biológicamente a la naturaleza, todos los signos usados por él se refieren a un régimen psíquico exclusivamente imaginativo.

La inteligencia del hombre primitivo es de idéntica *naturaleza* que la nuestra, quizás más viva en él que en algunos civilizados. Pero lo que ahora planteamos es un problema de *estado*, de condiciones de ejercicio. Todo el régimen mental del hombre primitivo está bajo el primado de la imaginación. La inteligencia en él está enteramente unida y subordinada a la imaginación y a su universo salvaje. Un tal régimen mental es un régimen de unión experimental y vivida con la naturaleza cuya intensidad y amplitud difícilmente podemos representarnos.

Es éste un estado inferior, pero de ningún modo despreciable. Es un estado humano, pero de la infancia de la humanidad; un estado fecundo y por el cual era necesario pasar. En ese régimen la humanidad se ha enriquecido con muchas verdades vitales, muchas de las cuales tal vez se han perdido cuando ella ha pasado al estado adulto; esas verdades eran conocidas a modo de ensueño o de instinto y de convivencia vivida, como si se difundiera la luz de la inteligencia en el conocimiento que tiene la abeja del mundo de las flores, antes de condensarse en astros y en sistemas solares que separen la luz de las tinieblas.

Nos hallamos aquí ante una dificultad análoga a la que encontramos cuando procuramos penetrar en el psiquismo animal. Todo lo que nos representamos está inundado de inteligencia, y de inteligencia libre. Con mucha dificultad podemos figurarnos lo que puede ser un régimen mental distinto. (Y si somos cartesianos, es estrictamente imposible.)

En una palabra, decimos que en nuestro estado lógico las sensaciones, las imágenes, las ideas, son *solares*, abarcadas en el psiquismo luminoso y regular de la inteligencia y de sus leyes de gravitación.

En el estado mágico, eran *nocturnas*, abarcadas en el psiquismo flúido y crepuscular de la imaginación, y de una experiencia asombrosamente poderosa pero vivida en absoluto y —en cuanto objeto de reflexión— soñada.

Lo mismo sucede con el signo y con la relación de signo a significado.

Como la verdad es una relación de la facultad cognoscitiva a la cosa, y como no es poseída sino por el juicio de la inteligencia que la discierne como tal, sería necesario decir que en el hombre primitivo esa relación es vivida pero no descubierta en sí misma. Indudablemente es conocida puesto que la inteligencia está presente, pero conocida de una manera nocturna, ya que esa inteligencia está sumergida en las potencias imaginativas.

Considerando al hombre primitivo, podemos afirmar que en él la relación del espíritu a la cosa es ambivalente: la misma relación es "falsa" (ante nuestra conciencia evolucionada), en cuanto que afirma, por ejemplo, la existencia de antepasados compuestos de la tribu: hombres-ánades u hombres-canguros. Y es "verdadera" en cuanto que afirma la unión vital del hombre y de la naturaleza, cuyo símbolo es ese mito. Pero para el hombre primitivo semejante distinción no reviste ningún sentido. Porque su misma adhesión a la verdad no es como la nuestra (pues en él la idea de verdad no ha sido descubierta en sí misma).

Se adhiere en conjunto al símbolo y a lo simbolizado; esto es para él, de un modo indivisible, una imagen o semejanza de verdad, un equivalente, un *als ob* [1] de verdad, sin que haya descubierto en sí misma la noción de verdad. De la misma manera un niño cree en un cuento, en las aventuras de Alicia en el país de las maravillas; despertadlo, sacadlo del mundo de la imaginación, sabe perfectamente que una niña no entra en la cueva de un conejo. Pero el hombre primitivo no se despierta, todavía no ha salido del seno maternal de la imaginación, que le hace familiar la

[1] "como si". (N. del T.)

naturaleza entera y sin la cual no podría afrontar las amenazas de las que se siente rodeado por todas partes, y (si se trata del verdadero hombre primitivo, el de los tiempos prehistóricos, cuyo homónimo moderno sin duda no es sino una imagen-testigo muy alterada) la dureza implacable de su existencia como habitante de las cavernas, en lucha con las fieras. Habita en el país de la *verosimilitud*.

Bergson ha advertido muy bien que la relación de causalidad se halla, como elemento primordial, en el origen y en el fondo de la magia. "El hombre en seguida ha reconocido que el límite de su influencia normal sobre el mundo exterior era pronto alcanzado, y no se resignaba a no ir más lejos. Continuaba pues el movimiento y como el movimiento por sí mismo no obtenía el efecto deseado, era necesario que la naturaleza se cargara con él. [...] Las cosas estarán entonces más o menos cargadas de obediencia y de potencia; dispondrán de una fuerza que se presta a los deseos del hombre y de la que el hombre podrá enseñorearse. [...] Las operaciones de la magia comienzan el acto que el hombre no puede acabar. Ejecutan el gesto que no llegará hasta la producción del efecto deseado, pero que lo obtendrá si el hombre sabe forzar la complacencia de las cosas. La magia es pues innata al hombre, ya que no es sino la manifestación externa de un deseo del que está lleno el corazón." [1].

La falla de la teoría de Bergson consiste según nosotros en que no se ocupa del instrumento indispensable de la actividad mágica, quiero decir del *signo práctico*. Es una gran verdad que la magia implica un llamado a una potencia cósmica que conduzca a feliz término el deseo del hombre, llamado que supone a su vez una connivencia, una complicidad en las cosas. Pero es preciso añadir que usa signos. La relación de signo, y de signo práctico, interviene aquí necesariamente. El hombre no ensaya tan sólo

[1] H. BERGSON: *Les deux Sources de la Morale et de la Religion*, págs. 175-177.

un gesto causal, *hace signo* (a unos elementos cósmicos semipersonales). Es conveniente insistir sobre las características mentales de esos signos prácticos, sometidos al régimen nocturno de la imaginación.

1º En primer término, nos hallamos aquí ante una refracción en el mundo de la imaginación, o ante una deformación nocturna del signo práctico aun como signo, o considerado según el orden de la *misma relación de significación*, es decir según el orden de la causalidad *formal*, en el que el signo es, por esencia, vicario del objeto. No olvidemos que en su orden propio esta relación de signo a significado es singularmente estrecha. El movimiento hacia el signo o la imagen, dice Santo Tomás de Aquino en pos de Aristóteles, se identifica con el movimiento hacia el objeto mismo. *Sic enim est unus et idem motus in imaginem cum illo qui est in rem* (1). En el orden formal-objetivo, el signo es así una cosa muy admirable, de la que tan sólo nos impide maravillarnos la rutina de la cultura. Y esa maravillosa función de contener el objeto —para el espíritu—, de tener presente en sí la cosa misma *in alio esse*, él la ejerce plenamente para el hombre primitivo. Las palabras no son anémicas ni descoloridas, rebosan de vida —de su vida de signos— para el hombre primitivo. Pero eso mismo cons-

(1) *Sum. Theol.*, III, 25, 3.
"Ad usum signi non requiritur duplicem cognitionem, nec quod ex una cognitione deveniatur in aliam, sed sufficit quod ex uno cognito ad aliud cognitum deveniatur. Aliud autem est per unum cognitum attingere alterum, aliud ex una cognitione causare alteram. Ad rationem significationis sufficit quod de uno cognito deveniatur ad aliud, sed non est necesse quod de una cognitione ad aliam. *Unde dicit Philosophus in lib. de Memoria et Reminiscentia, quod idem est motus in imaginem et in rem cujus est imago*, quod D. Thomas ibi, lect. III, et III P., q. XXV, art. II, explicat de motu in imaginem non ut res quaedam est, sed *ut imago*, i. e. ut exercet officium repraesentandi, ac ducendi ad aliud. «*Sic enim est unus, et idem motus in imaginem cum illo qui est in rem*», inquit S. Thomas; quod optime Cajetanus ibi intelligit de imagine considerata in exercitio imaginis, seu officio repraesentationis, non ut res quaedam est in se, quasi in actu signato. [...]

tituye una trampa para su imaginación. Favorecida por el estado de participación experimentada y vivida de la que está constituída su vida mental entera, la presencia cognoscitiva del significado se convierte para él en una presencia real, en un intercambio físico, en una fusión física y en una equivalencia física del signo y del significado (invocación de los nombres míticos (1); objetos mágicos; sortilegios; idolatría). El hombre primitivo está embriagado por la excelencia del signo; éste sin embargo nunca pierde enteramente su relación de significación (a otra cosa). El ídolo es dios y nunca es enteramente dios (2).

2º Por otra parte se produce un desplazamiento de la causalidad formal-objetiva a la *causalidad eficiente*. La creación de los signos es una nota de la preexcelencia del espí-

"Et sic non est necessarius discursus, sed simplex cognitio sufficit, ut visa imagine seu signo res ipsa, quae in signo continetur et significatur, attingatur." JUAN DE SANTO TOMÁS, *Log. II. P.*, q. 21, a. 6.

(1) "Cuando un hombre se sirve así de un nombre para que lo ayude en su empresa, a primera vista podríamos inclinarnos a pensar que invoca al héroe portador de ese nombre a fin de que venga en su auxilio..". No; según la interpretación que el mismo mago da de lo que hace, "se aplica más bien a sí mismo el nombre mítico, o bien a tal o cual elemento de su empresa. En una palabra, él mismo personifica a un héroe mítico, o bien identifica un rasgo de su empresa con un rasgo correspondiente de una empresa mítica cuyo resultado ha sido afortunado... Un pescador me dijo que cuando iba a sacar peces (con su arco), se las daba de Kivavia mismo. No implorsba el favor y la ayuda de ese héroe mítico; se identificaba con él." F. E. WILLIAMS: *Trading voyages from the Gulf of Papua*, Oceanía, III, págs. 157-158 (citado por LÉVY-BRUHL: *Mythol. prim.*, págs. 161-162)

(2) En este orden de ideas el tantrismo nos proporciona un caso muy notable. Aquí el pensamiento crea mágicamente símbolos, los cuales a su vez se hacen vivientes y poderosos. El tantrismo *crea* de este modo los dioses que *adora;* gracias a la actividad del mago devoto esos dioses actualizan a unas fuerzas psíquicas universales, tomadas en su misma intencionalidad hacia tal objeto ideal concebido por el hombre, fuerzas del simbolismo de las que han nacido y de las cuales —siendo ellos mismos dioses, y adorados— quedan todavía como símbolos.

ritu, y el instinto de la inteligencia ha hecho que el hombre advierta prontamente que los símbolos lo hacen penetrar en el corazón de las cosas, para conocerlas: tan pronto como, en un régimen psíquico de dominación imaginativa, se produzca el desplazamiento, uno pensará que los símbolos nos hacen entrar en el corazón de las cosas para obrar físicamente sobre ellas, para someternoslas, y para procurarnos una unión real y física con ellas. Además, ¿no son estos signos en primer lugar y sobre todo signos prácticos? La imaginación tomará inmediatamente un signo directivo de la operación por un signo operante. Y ¿cómo maravillarse que la imaginación de los hombres primitivos no sepa distinguir la causalidad formal de la causalidad eficiente, cuando la inteligencia de los filósofos con tanta frecuencia las confunden?

El signo, pues, no hace solamente conocer; hace existir, es causa por sí mismo. De ahí todos los procedimientos de magia simpática. Para hacer llover, el hechicero regará el suelo. Para obtener copiosos tubérculos se enterrarán en el suelo, en la época de las siembras, unas piedras mágicas de la misma forma que éstos, y que "enseñarán" a los "yams" y a los "taro" a crecer, a alcanzar la misma altura que ellas (1); les hacen signo, son símbolos-modelos. La

(1) L. LÉVY-BRUHL: *La Mythologie primitive*, págs. 157-158. — Y también, en el centro de Queensland, en Australia: "Es preciso hacer que cese la sequía. Esta labor no se confía simplemente a un especialista, a un hacedor profesional de lluvia. Un gran número de indígenas toman parte activa en la operación. Sobre el río Georgina, en Roxburg Downs, un trozo de cristal de cuarzo, la piedra de «lluvia» que se ha buscado en una parte a lo lejos en la montaña, es splastado y reducido a polvo a martillazos. Se elige un árbol cuyo tronco sea muy recto... y cuyas ramas no comiencen sino bastante alto. Se disponen unos retoños de una longitud de quince a veinte pies todo alrededor del tronco en forma de tienda, constituyendo así una especie de abrigo. En la parte exterior, delante de esa tienda, se desbroza una pequeña extensión de terreno; se cava una parte de él y se coloca agua en esa cavidad. Los hombres reunidos previamente en el interior del abrigo salen entonces de él. Danzan y cantan dando vueltas alrededor del hoyo artificial de agua, profiriendo gritos e imitando los movimientos de diversos pájaros y animales acuáticos, tales como patos, ranas, etc. Durante ese tiempo las mujeres están en un campo situado a una distancia de 20 ó 25 yardas más o menos. En seguida los hombres se colocan uno detrás de otro, en fila india, formando una especie de cordón largo y poco a poco rodean a las mujeres, sobre las cuales arrojan el polvo proveniente de la piedra pulverizada. Las mujeres entonces mantienen por encima de sus cabezas recipientes de madera, escudos, pedazos de corteza, y hacen además de protegerse contra un fuerte chaparrón." (Dr. W. E. ROTH: *Superstition, magic and medicine. North Queensland Ethnography*. Boletín nº 5, pág. 10.)

"La operación consiste esencialmente en imitar lo que sucede cuando llueve. Se llena un hoyo de agua, las ranas croan, los patos y otros pájaros acuáticos agitan sus alas y gritan; las mujeres se defienden lo mejor que pueden contra el chaparrón que las moja (el polvo de cristal que los hombres arrojan sobre ellas). La lluvia, por esa "imitación" de lo que habitualmente está acompañada, es invitada, traída, a caer. Cae casi ya, lo hará seguramente.

"Esa realización de las circunstancias que siempre acompañan a la lluvia, debe, al parecer, obrar sobre ella como una sugestión, que su naturaleza mágica torna irresistible.

"Paralelamente, en ciertos días, los nagas del nordeste de la frontera descienden por el sendero que viene de su arrozal, a pasos lentos, encorvada la espalda, como si se doblegaran bajo la carga de su cosecha. «Imitando» la marcha que harán si es buena, la persuaden a que lo sea, obtienen que lo sea. Acuérdense a los papúas de la isla Kiwai, a los canacos de la Nueva Caledonia, y a tantos otros hombres primitivos que entierran en sus plantaciones piedras mágicas, encargadas de «enseñar» a los «yams», a los ñames, al «taro», a hacerse gruesos como ellas." (L. LÉVY-BRUHL, *ibid.*, págs. 190-192.

teoría del *mana* entre los melanesianos (*avenda* de los iroqueses, *wakonda* de los Sioux), fuerza extendida a través de la naturaleza y de la cual participarían todas las cosas en diversos grados, aparece como el fruto de una reflexión subsiguiente sobre ese uso del signo. A medida que se acentúe la reflexión, la noción de ese medio semifísico, semimoral se materializará más.

3º Pero el signo, a pesar de todo, permanece signo. Inevitablemente acontecerá un retorno del orden de causalidad al que pertenece, es decir de la causalidad formal y de la relación de significación —que en el hombre primitivo

llega a ser relación de fusión y de equivalencia física– sobre la causalidad eficiente y la relación de operación. Y la imaginación oscilará según la diversa manera de pensar el signo. En la perspectiva de la causalidad eficiente (como en la de relación de significación tomada según su verdadera naturaleza) hay *distinción*, diferencia, entre la causa y el efecto (entre el signo y el significado). En la perspectiva de la causalidad formal desnaturalizada por la imaginación, y en la de la embriaguez del signo procurada al hombre primitivo por la relación de significación, hay *compenetración* física y fusión del signo y del significado.

Puesto que estamos colocados por hipótesis en el régimen nocturno de la imaginación, y puesto que para la imaginación como tal, como lo testifican los sueños, no existe el principio de identidad; y puesto que por otra parte la inteligencia se halla sin embargo allí, unida e investida en la imaginación, se comprende que para el hombre primitivo la identidad de las cosas debe hacerse y deshacerse constantemente. Se abreviaría demasiado si se dijera que en él hay simplemente identidad entre el signo y el significado. No, hay una oscilación, un vaivén de la distinción a la identificación. Cuando los niños juegan construyendo castillos en la arena, son verdaderos castillos para ellos; si ponéis el pie sobre ellos, llorarán de rabia y de indignación. Acabado el juego, no hay más que arena. El hombre primitivo cree idéntico (por la energía vital de la imaginación) lo que obscuramente sabe diferente (por su inteligencia ligada). No se puede comprender su pensamiento, si es concebido en relación con el estado solar o lógico de la inteligencia tomado como regla y medida de todo pensamiento; es un pensamiento de soñador en vigilia, en el cual la parte del *juego* y el *margen* del juego son inmensos.

Creemos que las consideraciones procedentes pueden ser una ayuda para resolver ciertas dificultades. Bergson [1],

[1] H. BERGSON: *Les deux Sources de la Morale et de la Religion*, principalmente pág. 107.

Olivier Leroy [1], tienen razón en insistir sobre esa verdad, de la mayor importancia filosófica, de que no hay diferencia de *naturaleza* entre la inteligencia del hombre primitivo y la nuestra. La estructura de la inteligencia del papúa o del yuma es la misma que la del europeo civilizado; y, si se consideran en su contextura propiamente lógica los principios y las leyes de su razonamiento, es la misma lógica que la nuestra. Pero si allí se halla la inteligencia, con sus principios, su lógica, sus curiosidades, sus virtualidades, sus intuiciones, sus grandes inclinaciones primordiales –la *misma* inteligencia que la nuestra–, sin embargo se aplica a la obra de un modo enteramente distinto y según un estilo completamente diferente, porque ahí no está *en sí misma*, sino en la imaginación, en el mundo flúido, inmenso y fecundo de la imaginación, cuya ley sufre, y donde se preparan los materiales vivientes y los grandes temas generadores sobre los cuales trabajará la vida racional propiamente dicha, pero que aun no se encuentran en el estado racional. No hay diferencia de naturaleza entre la inteligencia del hombre primitivo y la nuestra, pero media entre ambas una diferencia fundamental de *estado*. Y porque en ese estado nocturno la inteligencia –con sus leyes lógicas en sí mismas idénticas a las nuestras– está *trabada*, como hemos dicho, en el hombre primitivo; el funcionamiento concreto del pensamiento de éste, es decir de su imaginación inteligenciada, es típicamente diferente del funcionamiento concreto del pensamiento del civilizado. En este punto y si se limita su tesis a la afirmación de una tal diferencia de *estado*, Lévy-Bruhl tiene razón.

Si se trata de la inteligencia del concreto inmediato, de la interpretación y del uso práctico de los datos de los sentidos, en una palabra del mundo de la *experiencia animal*, la imaginación inteligenciada del primitivo manifiesta en él cualidades propiamente intelectuales –de observación y de perspicacia, de discernimiento y de razonamiento, de toma de lo real según sus diversidades típicas, según sus *quid-*

[1] Olivier LEROY: *La Raison primitive*.

didades o *talidades* concretas— con frecuencia muy superiores a las que existen en el civilizado —y donde reina la vigilancia del sentido externo (1). Si se trata del mundo del *conocimiento abstracto* y de los vínculos inteligibles, de la inmensidad de lo que es cognoscible por encima de la experiencia del concreto inmediato —desde el momento en que pone el pie en este mundo, que le interesa tanto como a nosotros, puesto que es hombre—, el primitivo hace trabajar a su inteligencia bajo la ley del sentido interno y de su actividad de sueño; y, ¿cómo podría obrar de otro modo? De ahí se deriva que su imaginación inteligenciada entre en un régimen de pensamiento dominado por esa *participación vivida* sobre la cual insisten con razón los etnólogos (2). Pues la inteligencia, cuando haya discernido bien aunque obscuramente que un carácter tal es el signo de una cierta naturaleza, pero no deducido de ningún modo la idea misma, la idea abstracta de naturaleza, admitirá de buena gana que los sujetos más diferentes participan, permaneciendo por lo demás los mismos, de una misma naturaleza (trascendente), por ejemplo la del animal totémico, que *son* los miembros de la tribu, siendo por lo demás hombres, de manera que todas las cosas, según unas leyes sagradas que el rito hace obrar, se comunican e interpenetran vitalmente en un tal universo.

Sin embargo *causae ad invicem sunt causae:* si el pensamiento del primitivo se sumerge así enteramente en la idea de participación, que condiciona la idea que se forma del signo; en desquite, a nuestro juicio, la idea que se forja del signo, y que hemos tratado de analizar transponiéndola filosóficamente, da forma y consistencia a la metafísica vivida de la participación en el primitivo. Hay identidad, Lévy-Bruhl tiene razón en insistir sobre ello, para los bororos entre los miembros de su grupo totémico y un arará de plumas rojas; para los huichols de Méjico entre el

(1) Cfr. Olivier Leroy: *La Raison primitive*, págs. 82 y sigs.
(2) Cfr. Emile Caillet: *Symbolisme et âmes primitives*, París, Boivin, 1936.

ciervo y el trigo o la planta hikuli (1). Pero Lévy-Bruhl no ve que esa identidad no es completa, que existe en ella el juego y, si puedo hablar así, la *ironía;* porque él no ve la función esencial que allí desempeñan el signo y el símbolo, y el carácter especialísimo que reviste la función del signo para el pensamiento en el régimen nocturno de la imaginación. En un símbolo y según la ley del símbolo —digo, ante todo, del símbolo práctico como es el símbolo mágico— es alcanzado por el primitivo todo lo que sobrepasa la experiencia del concreto inmediato. Y podrá haber dentro muchas verdades; estarán disimuladas por el sueño.

Según un positivismo indudablemente más refinado que el de la ley de los tres estados, pero fiel al espíritu de Augusto Comte y sobre todo de Littré, habría que afirmar que la ciencia matemática y físicomatemática y las ciencias afines representan la única función de verdad (o de verificación) del pensamiento humano, y que por consiguiente la religión, la mística, la metafísica, la poesía, son en la mentalidad civilizada como legados de la mentalidad primitiva y "prelógica" y metamorfosis diversas de la antigua magia, justificables tal vez en el orden práctico y afectivo, pero directamente opuestas, como la misma magia, a la línea de la ciencia y de la verdad. La era de la ciencia ha reemplazado a la era de la magia. Y magia y ciencia son esencialmente enemigas e incompatibles.

Según Bergson, magia y ciencia son también enemigas e incompatibles. "No existe nada común entre la magia y la ciencia. [...] La magia es lo inverso de la ciencia." Porque, también para Bergson, la ciencia consiste totalmente

(1) L. Lévy-Bruhl: *Les Fonctions mentales dans les Sociétés inférieures*, págs. 77-78; 131-135. — Olivier Leroy tiene razón cuando advierte: "La lógica del huichol no sería deficiente sino el día en que preparase una papilla de trigo creyendo hacer un guisado de ciervo." (*La Raison primitive*, pág. 70.) Pero descuidando por su parte el estado típico de la función del signo en los primitivos, parece llegar al extremo contrario y racionalizar con exceso el pensamiento de éstos.

en la explicación matemática de la materia y en la utilización del mecanismo universal. A sus ojos, con todo, la ciencia (al menos una ciencia incipiente, implicada en la acción cotidiana) ha coexistido siempre con la magia. Y la ciencia no agota, al contrario, la función de verdad del pensamiento humano, no es más que la aplicación más superficial de esa función. Otras funciones, ante todo la mística y, en su plano, la metafísica y la poesía, son funciones de verdad, y más profundas. Pero, según él como según los positivistas, atraviesan en ángulo recto la línea de la ciencia y proceden del mismo centro vital que la magia. Magia y religión tienen un origen común, desde el cual una y otra se desarrollan en sentido opuesto, la primera en el sentido de la ilusión, de la fábula, y de la pereza; la segunda (la religión dinámica), en el sentido del heroísmo y de la verdad.

La interpretación que hemos propuesto difiere a la vez de las dos precedentes. A nuestro parecer la ciencia físico-matemática no es sino uno de los grados del Saber, el cual en sus cumbres se llama metafísica, y, más alto aún, teología y conocimiento místico. Y la ciencia y la metafísica, como la religión y la mística, y como la poesía —cada una de las cuales son a su manera funciones de verdad—, están hechas para crecer juntamente y, si el hombre paga su precio, para florecer armoniosamente. Incoadas, más o menos virtuales y más o menos deshechas o confundidas en el estado nocturno del primado del Sueño o de la Imaginación, se diferenciarán cada vez más unas de otras, una vez pasado el umbral del estado solar del primado de la Inteligencia o del Logos. Pero si no es verdad que "la era de la ciencia ha reemplazado a la era de la magia", en desquite hay que afirmar que el estado lógico ha reemplazado —en *todas* las funciones mentales y culturales del ser humano— al estado mágico. Y según la religión como según la ciencia hay incompatibilidad entre el estado nocturno y el estado solar; pero la misma ciencia como la misma religión han existido en el estado nocturno antes de existir en el estado solar, de manera que en este sentido no se podría sostener

que no hay nada común entre la magia y la ciencia y que la magia es lo inverso de la ciencia; solamente hay que afirmar que el estado mágico de la ciencia se opone a su estado lógico.

De este modo creemos que todo el pensamiento humano, con sus grandes ramificaciones primordiales primeramente indiferenciadas, pasa por una diversidad de *estados* o de *condiciones de existencia y de ejercicio*. Diferenciándose progresivamente, pasa del *estado* mágico al *estado* lógico. La ciencia del primitivo era ciencia, y existía en estado mágico; utilizaba determinadas conexiones de causalidad física pero a ciegas, sin saberlo, sin que las despojara del empirismo sagrado en que estaban sumergidas, y pensándolas y significándolas de un modo mágico (1). Ha salido de ese estado al traspasar el umbral del psiquismo solar dominado por la inteligencia, lo que no ha podido acontecer sin crisis y combates: desde ese momento la magia obstaculiza a la ciencia; y los restos del conocimiento mágico, con la parte de verdad que aun pueden contener, serán captados, en virtud de un proceso de integración anormal y de paradiferenciación, por una paraciencia —el ocultismo de los civilizados— muy diferente de la magia de los primitivos y que implicará para el pensamiento determinados caracteres patológicos (como en ciertos casos de regresión infantil en el adulto).

Asimismo la religión del primitivo (no diferenciada o apenas diferenciada de la nuestra) era religión y existía en estado mágico. Sus mitos poseen un carácter ante todo práctico. "No es dudosa la razón por la cual el sentido de los mitos debe permanecer secreto, aunque su texto fuese conocido. El poseer no es solamente un saber, sino que confiere un poder, que se desvanece cuando ellos son

(1) Cfr. la historia de las ovejas de Jacob, *Gén.*, XXX, 37-42. Podría ser que en esa operación de modo mágico (que se sitúa en una época de gran civilización, muy alejada de los ciclos primitivos), fuese utilizado un poder psicofisiológico, todavía desconocido por nuestra ciencia, de ilusiones visuales.

profanados. Pero la tribu no podría privarse de ellos. Sólo ese poder le permite entrar en comunicación con los antepasados del período mítico, participar de ellos en alguna manera, actualizar su presencia y obtener que su acción se renueve periódicamente. La recitación de esos mitos es así algo muy diferente de un simple rito. Equivale a un acto; interesa en el más alto grado a la vida misma del grupo (1)." Aquí volvemos a encontrar, pues, muy claramente señalado, uno de los caracteres antes mencionado del signo práctico en estado mágico: posee por sí mismo una acción causal. El mito, desde el momento en que hace conocer el origen de las cosas, *recuerda* a éstas su origen para conducirlas a la acción, les *significa* su origen y al mismo tiempo su destino y su oficio eficiente (2). Y, ¿quién sabe si el hablar

(1) L. LÉVY-BRUHL: *La Mythologie primitive*, pág. 115.

(2) Para los indios cunas, del istmo de Panamá, "cada canto mágico debe ser precedido por un encantamiento que habla del origen del remedio empleado, de otro modo no obra. [...] El cantor piensa en primer lugar en el origen de los *nuchus* (espíritus de las estatuillas de madera), es decir, en la manera con que Dios los creó. Si se ignora esto, el canto no surte ningún efecto." "En un pueblito cuna, Tientiki, se encuentra un muchacho de catorce años que penetra impunemente en el fuego, porque conoce el encantamiento de la creación del fuego." Er. NORDENSKIOL: *La conception d'âme chez les Indiens Cuna*, "Journal des Américanistes", N. S., XXIV, (1932), pág. 6, 16; *Faiseurs de miracles et voyants chez les Indiens Cuna*, "Revista del Instituto de Etnología", Tucumán, II, pág. 464 (1932). (Citado por LÉVY-BRUHL: *Myth. P.*, págs. 117-118.) "El conocimiento del origen de los animales, del hierro, del fuego, etc., equivale a la adquisición de un cierto poder sobre ellos, el cual es ejercido por los encantamientos. Pero son los mitos los que dan ese conocimiento." (*Myth. P.*, págs. 118-119.) La misma creencia existe entre los cultivadores de Timor, en las Indias holandesas. Lévy-Bruhl cita aquí (*ibi.*, pág. 119) las observaciones de A. C. Kruyt: "Cuando las plantas de un campo presentan mal aspecto, o no prosperan, uno que conoce bien las tradiciones y las leyendas relativas al arroz viene a ese campo. Pasa en él la noche, en la cabaña de la plantación, para recitar las leyendas que explican cómo se ha llegado a poseer el arroz (mitos de origen)... Los que esto hacen no son sacerdotes... Por ese medio se espera que se hará regresar al espíritu del arroz el cual según se cree se ha marchado lejos."

así a las cosas para que se tornen propicias, no es tal vez al mismo tiempo en el hombre primitivo, sin que tenga conciencia de ello y con todas las ambigüedades que se quiera, una manera de balbucir a aquel que las ha hecho y que está presente en ellas por su inmensidad?

Aparte de ello, los observadores nos refieren que para los indígenas australianos "la vida misma de la naturaleza, y por lo tanto también la de la especie humana, depende de esas ceremonias y de esos centros [sitios locales totémicos]. La «filosofía» totémica de los indígenas une al hombre con la naturaleza en un todo viviente, que es *simbolizado y mantenido* por el complejo de los mitos, de las ceremonias y de los lugares sagrados. Si no son conservados los mitos, con las obligaciones que imponen, si las ceremonias no son celebradas, y mantenidos los centros como santuarios de los espíritus, esa unión vital se rompe. El hombre es separado de la naturaleza, y ni él ni ella están ya seguros de vivir en el porvenir. No que se diga que el hombre crea poseer un poder mágico sobre las especies vivientes; sino que hay un método sagrado para expresar [significar] la necesidad mutua que el hombre y la naturaleza experimentan el uno respecto a la otra. En la oportunidad conveniente él contribuye al mantenimiento de la vida y de la regularidad de la naturaleza mediante las ceremonias reguladas y santificadas por el mito, y mediante la guarda del contacto con el pasado (mítico) gracias a esas mismas ceremonias, centros y símbolos sagrados" (1). De este modo se ve que la practicidad del mito no se refiere directamente y sobre todo a una utilidad empírica, como podría entenderlo algún prebenthamiano, sino a una eficacia (trascendente) de propiciación. La misma observación se aplica a las imágenes y a su eficacia. "Es verdad por lo tanto, como dice la hipótesis corriente, que el hombre prehistórico cree en la eficacia mágica de las imágenes que dibuja, pinta o talla. Pero no es del todo

(1) A. P. ELKIN: *The Secret life of the Australian aborigines*, Oceanía, III, pág. 122. (Citado por LÉVY-BRUHL, *Myth. P.*; pág. 128.)

seguro que piense hacer que de este modo los animales caigan directamente en su poder. Al decir de los karadjeri [tribu del noroeste de Australia, cuyas pinturas rupestres se asemejan a las imágenes prehistóricas], la virtud mística de las imágenes es de la misma naturaleza que la de las ceremonias. Asegura la fecundidad, el crecimiento, la permanencia de las especies animales y vegetales por la presencia y el concurso de sus «creadores» míticos. De esta suerte, en cada qportunidad, la tribu encontrará, como de costumbre, con qué alimentarse. Esto será una consecuencia de la acción ejercida por la imagen. No es su objeto inmediato. El plano místico condiciona y domina aquí al plano utilitario. No se confunde con él (1)."

Práctico trascendente, pero práctico, tal es, pues, ciertamente en general el carácter esencial del mito primitivo, del mito en el estado mágico. Los ínitos llamados etiológicos, no lo olvidamos, responden ya a una necesidad de *saber;* pero si se los examina de cerca, uno se da cuenta,

(1) L. LÉVY-BRUHL: *La Mythologie primitive*, pág. 147.

Conviene agregar, en lo que se refiere al arte prehistórico, que si en muchos casos la magia parece haberle impuesto en efecto sus finalidades particulares, la función primordial sin embargo queda al parecer para la finalidad propia del arte mismo, para el gozo de crear o de recrear formas, para el placer estético; la civilización de la época del reno atestigua que el instinto propiamente *artístico* es, en el hombre, una tendencia del espíritu en verdad más primitiva que la tendencia a la magia. Cfr. G. H. LUQUET: *L'Art et la Religion des Hommes fossiles*, París, Masson, 1926.

"Solamente en el magdaleniense, concluye Luquet, la convergencia del arte ornamental puramente geométrico y del arte figurado sin intención ornamental ha adquirido una utilización decorativa de motivos figurados y ha adquirido quizás el arte una destinación mágica. Pero ésta no ha podido serle sobreañadida sino en virtud del carácter creador que poseía por su misma esencia. Además, aun en las figuras de verosímil función mágica, la ejecución ha sido cuidada en vista de un efecto estético. Así, aun en la utilización utilitaria del arte, que no es más que un desarrollo posterior del mismo, subsiste un carácter desinteresado primitivo." (*Op. cit.*, pág. 229.)

hecho muy notable, que todavía permanecen *reductivamente* prácticos, en el sentido de que están construídos sobre el *modelo* de los signos prácticos usados en los ritos o en las ceremonias mágicas; de este modo nos muestran el tránsito muy curioso del signo práctico de la magia a un signo especulativo (explicativo) concebido sobre el mismo tipo. En la isla Pentecostés, "unos niños se han irritado contra su abuela que no les da de comer.

"Entonces, cansados (de pedir), fueron a cortar un árbol, y lo tallaron como un tiburón y lo arrojaron cantando:

Tiburón, tiburón, ¿qué llevas?
Lleva a nuestra abuela.
¿Por qué la llevas?
Llévala por nuestro coco (que ella les rehusaba).

"Y lo tiraban y cantaban. Llegados a la casa, lo abandonaron; y él se precipitó a la casa, se apoderó de la abuela y se arrojó al mar.

"Por eso los tiburones comen a los hombres." (1). Claramente se ve que ese tiburón etiológico ha sido fabricado sobre el modelo de los tiburones mágicos y cocodrilos mágicos que el brujo envía para que devoren a los hombres. Sería muy instructivo el análisis desde este punto de vista de otros ejemplos (más o menos elaborados o refundidos) de mitos etiológicos (2).

(1) L. LÉVY-BRUHL: *La Mythologie primitive*, pág. 285.

(2) Cfr. *ibid.*, págs. 168-173. Citemos algunos episodios del mito de To Kabinana y de To Karvuvu.

"En la casi isla de la Gazelle, el P. Meier ha recogido un ciclo de mitos cuyos héroes son dos hermanos, To Kabinana, reflexivo y sensato, y To Karvuvu, torpe y estúpido. To Karvuvu hacía tostar unos frutos del árbol del pan. To Kabinana, que paseaba lo vió y le preguntó:

—¿Estás tostando algo?

—Sí.

—¿Por qué lo haces a hurtadillas, ocultándolo a nuestra madre? Ea, llévale la mitad de un fruto.

To Karvuvu fué y encontró a su madre. Se había vuelto joven, pues se había mudado.

Explicando los hechos y las particularidades que han herido la curiosidad humana por un *precedente* histórico o más exactamente metahistórico (del período mitológico)

To Karvuvu le preguntó:
—Pues, ¿dónde está mi madre?
—Soy yo.
—Pero no, replicó. Usted no es mi madre.
—Sí, lo soy.
—¡Pero usted no se le parece!
—Sí, pero he cambiado de piel.
En seguida se puso a llorar obstinadamente, porque no podía reconocer a su madre bajo esta nueva piel.
—No quiero saber nada del aspecto que ahora tienes. ¿Dónde has dejado tu verdadera piel?
—La he arrojado al agua, respondió ella, y la corriente la ha arrastrado ya lejos.
To Karvuvu continuaba llorando.
—Yo no puedo soportar tu nueva piel; voy a buscar la antigua.
Se levantó, se marchó, la buscó y acabó por encontrarla, enganchada en una zarza... La tomó y regresó con ella.
Revistió con ella nuevamente a su madre.
To Kabinana penetró en la casa en que vivían ambos y le preguntó:
—¿Por qué has hecho poner de nuevo a nuestra madre la piel que se había quitado? Verdaderamente, no eres más que un imbécil. Nuestros descendientes morirán para siempre, pero las serpientes, grandes y pequeñas, cambiarán de piel.
Cada vez que To Karvuvu se ha hecho culpable de una necedad o de una mala acción, su hermano no deja de exclamar: «¡No eres más que una bestia! ¡Tú haces la desgracia de nuestros descendientes!» Por ejemplo, cuando To Karvuvu ha fabricado el tiburón: «¡Verdaderamente eres un rico tipo! Haces enteramente miserables a nuestros mortales descendientes. Ese pez (el tiburón) devorará a todos los demás y atacará también a la raza mortal.» Y poco después: «Tu pájaro es un ladrón. Tú haces así la desgracia de nuestros mortales descendientes; ellos también serán ladrones.» En otra circunstancia: «¡Verdaderamente eres tonto! Vamos a sufrir hambre, y nuestros descendientes también tendrán que sufrir.» Y finalmente: «No haces sino arrastrar a la desgracia a los mortales nacidos de nosotros.» P. Jos. MEIER: *Mythen und Erzählungen der Kustenbewohner der Gazelle-Halbinsel*, 1909 (citado por LÉVY-BRUHL: *Mythol. primit.*, págs. 169-172.

—por ejemplo, explicando el color del cuervo por el hecho de que habiendo convenido el cuervo y otro pájaro tatuarse mutuamente, el cuervo el primero cumplió su tarea, pero el otro, encontrando fastidioso el trabajo, vació de un golpe el tarro íntegro de pintura sobre las alas del cuervo, "y desde entonces todos los cuervos son negros" (1)— el mito etiológico construye para los seres un signo que ha causado lo que ellos son en la naturaleza de las cosas, del mismo modo que el signo mágico causa el efecto querido por el mago de la cosecha o de la lluvia. Por eso, para volver a derramar sobre las cosas la eficacia de un Signo-Arquetipo que es su original y del cual ellas derivan y participan, el pseudo-platonismo de los primitivos da razón de ellas, no por una Idea supratemporal, sino por una historia (que se relaciona con un suceso pretemporal). El mito etiológico, se ha dicho, *justifica* las cosas, *it validates* (2). Les asigna ya una "causa" bajo un modo nocturno, a pesar de su diferencia con las "causas" de nuestra ciencia. Responde ya a una investigación de conocimiento, es un esbozo mágico de saber. Pero confesando su origen práctico y su dependencia frente al signo práctico.

La "absurdidad" de los mitos de los primitivos no debe hacer que olvidemos toda la verdad que su religión contenía, en el estado mágico. Tanto Bergson como los "sociólogos" parecen descuidar en demasía, en virtud de razones por lo demás muy diferentes, el conjunto de percepciones rectas, por mezcladas que estén de errores, con que permanece cargada esa religión bajo la influencia de las tradiciones primordiales y en virtud del impulso natural de la razón.

Con frecuencia se ha señalado que mientras más se asciende en el pasado auténticamente primitivo, tanto más se ve dominar el henoteísmo y una legítima idea del Espíritu

(1) *Ibid.*, p. 174.
(2) R. F. FORTUNE: *Sorcerers of Dobu (Ibid.*, pág. 179).

Supremo [1]; queda visible en el primitivo [2] una oración digna verdaderamente de este nombre y que substancialmente puedo ser muy elevada; y una etnología filosófica debería sacar y transportar a nuestra propia atmósfera, en procura de un análisis completo, no sólo todo el error existente en la atmósfera general de *als ob* [3], en la noche de "verosimilitud", por la que, como indicábamos anteriormente, está constituído su régimen intelectual, sino también toda la verdad que hay en ella.

Que haya más verdad —disimulada— en la religión de los primitivos que en la *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* [4] es pues un punto que concedemos gustosamente a los Chestertonianos. Sin embargo era conveniente que la religión, más que ninguna otra función de la vida humana, pasara bajo un régimen psíquico diverso. La religión de la humanidad civilizada ha cruzado el umbral del estado lógico, ha entrado en el régimen solar de la inteligencia, sea por una transformación de la misma mitología (en Grecia por ejemplo), sea por un proceso de elaboración metafísica (como en la India), sea por unas formas de revelación adaptadas a un tal estado (como en el monoteísmo judío-cristiano). Los restos de la religión mágica serán captados entonces, en virtud de un proceso normal de integración y de paradiferenciación, por el pensamiento y la imaginería supersticiosos, en los que la parte patológica es mucho mayor que en la misma religión mágica.

El signo sacramental concierne a la religión en el estado lógico [5]. Difiere esencialmente del signo mágico. Ambos

(1) Cfr. W. SCHMIDT: *Der Ursprung des Gottesidee*.
(2) Cfr. G. HORN: *Vie Spirituelle*, abril de 1931.
(3) "como si" (N. del T.).
(4) *La Religión dentro de los límites de la Razón pura*, título de una obra de Kant. (N. del T.)
(5) La concepción aquí propuesta del estado "nocturno" del psiquismo y de la cultura precedente a su estado solar hace tener como verosímil que en los ciclos primitivos los "sacramentos del estado natural" hayan existido también bajo el modo mágico (como bajo el modo mítico los vestigios de la revelación primitiva).

son signos prácticos, pero éste es signo práctico en el régimen nocturno del pensamiento imaginativo, aquél en el régimen solar del pensamiento intelectivo. Ninguno de los caracteres propios del signo mágico (fusión física del signo y del significado, causalidad eficiente del signo por sí mismo, oscilación de la distinción a la identidad, referencia a un medio físicomoral) se encuentra en el signo sacramental. Éste no es operante como signo, es operante (en los sacramentos de la Nueva Ley) como instrumento movido por la omnipotencia divina, a cuya causalidad principal se subordina entera y absolutamente. El signo mágico tiene como fin ejercer un poder sobre la naturaleza o sobre las potencias de las que depende; el signo sacramental tiene por fin la producción de la santidad interior en el alma. El signo mágico tiene como campo de acción toda la extensión de la vida humana; el signo sacramental es de orden estrictamente religioso y divino.

III

Destino del pensamiento mágico.

Éste sería el momento de hablar del destino del pensamiento mágico. Limitémonos a indicar —y en esto nuestra posición difiere de la de Warburg y sus continuadores, cuyas investigaciones por otra parte nos parecen tan fecundas— que en definitiva, si la religión, la metafísica, el arte, la poesía y todas las energías vitales del espíritu distintas de la energía del puro pensamiento científico, según nuestro parecer, están tan fundamentados en la verdad como la ciencia en el sentido moderno de esta palabra y deben subsistir a pesar de cambiar de estado cuando el alma humana pasa al régimen solar en que domina la inteligencia, el hecho de que permanecen y permanecerán siempre en la cultura como elementos esenciales de ésta no implica la conservación, bajo una u otra forma, del pensamiento mágico o nocturno. El pensamiento mágico y el signo mágico

están destinados a ser desplazados *aun como mágicos* (en cuanto que implican el estado nocturno de la cultura y el régimen del primado de la imaginación). Subsisten, es verdad, en estado *virtual*, y como informes, en el inmenso receptáculo subterráneo de la imaginación y de la afectividad.

Por eso, sea por las preparaciones inconscientes o preconscientes del descubrimiento, de la invención, de la creación artística, sea por el lugar secundario de nuestras relaciones como animales con la naturaleza, sea por la carga afectiva de la que tiene necesidad el empleo de todo signo práctico (pues en el dominio práctico la razón debe encaminar hacia el acto hacedero todo lo humano y todo lo animal), puede decirse que normalmente, en el régimen solar del primado del Logos, permanece lo *vital* existente en el pensamiento mágico –lo *mágico* como tal desaparece: porque estaba unido al *signo* mágico, sólo gracias al cual el régimen del Sueño y de la Imaginación puede ser dominador y regulador, y al presente todo el valor de significación es tomado por el signo *lógico*. Pero en la medida en que los signos, usados por el ser humano, sean retomados por el psiquismo propio de la imaginación, del sueño y del instinto, en esa precisa medida revivirá la magia. Así acontece muchas veces con los efectos del amor. Éste, cuando nace, tiende a suscitar al mismo tiempo un aflujo de pensamiento mágico y de signos mágicos.

Nada hay más manifiesto que la importancia del signo en la vida social. A manera de paréntesis advertiré que se podría presentar desde este punto de vista una apología de los ritos sociales y del formalismo social, de la etiqueta, de las señales de distinción, del protocolo, de las costumbres, de las pelucas, y en general de todo el ceremonial profano. Todo esto que parecería inhumano y frívolo a una mirada "naturalista" o a una mirada "hiperespiritual", y que con tanta facilidad llega a lo odioso del puro adorno y a la letra que mata, está enraizado en la naturaleza humana en cuanto intelectual (y aun, puede decirse, en la naturaleza

animal en cuanto es capaz de ver y de oír, si pensamos en los alardes nupciales de ciertos pájaros y si recordamos que el animal usa signos). Pues todo esto reviste de *significación* a las cosas humanas, pone en ellas más de lo que físicamente son, hace de los hombres y de sus gestos un espejo, un signo, un símbolo por donde se desplaza *otra cosa*, y da por ende a la vida social una *cualidad* intelectual y a decir verdad, poética. He aquí por qué toda sociedad –aun una sociedad sin "clases" en el sentido actual de esa palabra–, así como debe implicar diferencias internas y diversidades, desigualdades por lo tanto, de funciones, también debe implicar ritos y formalidades. Una sociedad nueva provoca un nuevo aparato, no suprime a éste. Como las danzas y las pompas del folklore, el ceremonial de la ciudad es la poesía del pueblo, del pueblo reunido en ella. Por lo demás poco importa que la significación sea olvidada en el transcurso del tiempo, o transformada, o que permanezca obscura e indistinta; lo esencial está en que haya signo y significación. Ya que no sé exactamente el significado de tal signo, helo aquí libre para significarlo *todo* para mí. En cierto sentido, su gozo poético y su exaltación afectiva serán más vastos y más indeterminados.

Pero dejemos esta digresión. Las más fuertes cargas de afectividad y de instintividad (de las que depende la eficiencia operativa) permanecen latentes bajo todos los signos de la vida social. Que se produzca una depresión, y que la imaginación se apodere de la función del signo deformándola según su ley: tendrá lugar un regreso de la magia. Puede acontecer que el pensamiento mágico reaparezca de este modo bajo una forma morbosa en nuestras culturas evolucionadas; ciertos mitos colectivos contemporáneos proporcionarán fácilmente su prueba.

A veces se habla, en casos semejantes, de retornos ofensivos de la mentalidad primitiva. Juzgamos que hay lugar para la defensa de los primitivos contra las asimilaciones injustas para con ellos. De un modo general, la desintegración de una estructura superior es un proceso muy dife-

rente de un simple retorno hacia atrás, conducente al estado de indiferenciación primitiva; está acompañada, como lo indicábamos antes, por integraciones anormales y por paradiferenciaciones; von Monakow ha llamado la atención respecto a ello en el dominio neurológico, Roland Dalbiez en el campo psicológico. Un retorno patológico a la infancia es enteramente diferente del estado infantil, más aún, es así como se forman muchas perversiones. Las mitologías que en nuestros días se apoderan de los pueblos y contaminan la misma ciencia y las funciones críticas de la razón, en realidad son algo muy distinto de un "retorno ofensivo de la mentalidad primitiva", representan un proceso patológico, y sería injuriar a los primitivos buscar en ellas un equivalente de su mitología.

Respecto al arte y a la poesía nos limitaremos a algunas breves observaciones. Evidentemente media un parentesco entre el pensamiento mágico y la poesía, por el solo hecho de que el pensamiento poético y la creación poética se sumergen en las aguas de la imaginación, cuya riqueza y pureza revisten una importancia esencial frente a ellos. Así también, cuando se investiga, no la poesía misma, sino los mecanismos psíquicos usados por ella y a los cuales se pide una especie de liberación extática (tal fué el caso del superrealismo en Francia), se desemboca naturalmente en el lado de la magia. En consecuencia, las fuentes de la poesía son mucho más profundas que la imaginación; por eso en el estado cultural llamado por nosotros solar y lógico (no en el sentido de que en él todo estaría reducido al discurso racional, ¡lejos de esto!, sino en el sentido de que la luz del Logos domina en él), la poesía adquiere su verdadera naturaleza y se liberta para sí misma cuando hace nacer de los abismos y de las heridas del espíritu, o de la intuición-emoción creadora, su propio mundo de imágenes.

Advirtamos también que en la obra de arte se encuentran el signo especulativo (la obra manifiesta algo distinta de ella) y el signo práctico (comunica una orden, un llamado);

no que ella sea formalmente signo práctico [1], sino que es un signo especulativo que por sobreabundancia es *virtualmente* práctico; y ella misma, sin quererlo y con la condición de no quererlo, es también una especie de signo mágico (seduce, encanta).

Finalmente en ella se encuentra lo que puede llamarse el signo *directo* (que notifica un objeto) y el signo *reflexivo* (que manifiesta el sujeto). Todos los signos que nos han ocupado en este estudio son signos directos. La letra *a* significa el sonido *a*, los velos de duelo significan la muerte. Pero el signo puede hacer también un juego inverso: manifestando un objeto, puede —por una significación inversa o retrovertida— notificar al sujeto mismo que usa ese signo, y sus estados, sus disposiciones, sus secretos, que él ni a sí mismo confiesa: en este caso el sujeto es tomado entonces como objeto por un observador. En este sentido Freud y sus discípulos entienden la palabra símbolo, cuya significación directa no consideran ya más, sino tan sólo su significación reflexiva. El símbolo freudiano es un contenido consciente causado por los estados inconscientes cuyo síntoma es: Minerva que nace del cerebro de Júpiter no es más el símbolo del origen divino de la sabiduría; es el "símbolo" de la idea de nacimiento fisiológico *ex utero* reprimida en lo inconsciente, y la idea misma del origen divino de la sabiduría se convierte en el "símbolo" de esa representación inconsciente [2].

Como muy bien ha mostrado Roland Dalbiez [3], más valdría decir entonces "expresión psíquica", y esa noción es admisible principalmente para los productos del pensa-

(1) Cfr. pág. 70, nota 1 (JUAN DE SANTO TOMÁS, *Curs. theol.*, t. IX, disp. 22, a. 1, § 111).

(2) "Los contenidos conscientes que dejan entrever segundos planos inconscientes, son impropiamente llamados *símbolos* por Freud, puesto que en su doctrina ellos desempeñan simplemente la función de *índices* o de *síntomas* de procesos de segundos planos y de ninguna manera la de verdaderos símbolos." JUNG: *Essais de psychologie analytique*.

(3) Cfr., págs. 30-31.

miento "dereístico" (sueños, alucinaciones, síntomas neuróticos).

Pero aun en el pensamiento normal los signos que un hombre usa para significar las cosas (signo directo) lo significan a él mismo (signo reflexivo). Y lo característico de la poesía es significar el mundo significando y para significar la propia alma creadora; pues la substancia del hombre no es obscuramente aprehendida —por un conocimiento que tendrá su verbo en la obra—, sino al mismo tiempo que por connaturalidad y emoción la realidad de las cosas es como atravesada. Toda obra de arte es una confesión, pero ella confiesa el secreto del poeta mediante el descubrimiento de los secretos del ser (adivinados a fuerza de padecer la cosas terrenas).

La distinción del signo directo y del signo reflexivo reviste una gran utilidad para las *Kulturwissenschaften* (1). Se han ocupado sobre todo del signo reflexivo aquellos trabajos en los que la obra de arte, por ejemplo, es estudiada como signo de segundos planos culturales que ocupan el psiquismo del artista y de su época, y como signo de fuerzas que se afrontan en él sin que siquiera se dé cuenta de ello.

(1) *Ciencias culturales.* (N. del T.)

Capítulo III

LA EXPERIENCIA MÍSTICA NATURAL Y EL VACÍO (1)

I

Clasificación de los conocimientos por connaturalidad.

El presente estudio pertenece al orden filosófico. En él he tratado de ordenar en una especie de esquema sintético los principales elementos de interpretación y de clasificación cuya proposición me parece posible sobre ese difícil tema de la experiencia mística natural y del vacío, apoyándome en lo más significativo que han dejado en mi espíritu las informaciones de orden histórico y experimental al azar recogidas de mis lecturas, y en las reflexiones hace mucho tiempo continuadas referentes al discernimiento de las formas típicas de conocimiento por connaturalidad. Primeramente resumiré los resultados a los que he llegado desde este punto de vista. En cuanto a los textos y documentos que podrían ilustrar mi exposición, creo preferible no entorpecerla con ellos, pues la materia es bien conocida de todos los que siguen estas jornadas, y ya que otros informes deben insistir con preferencia sobre el aspecto descriptivo de los problemas que nos preocupan. Se excusará el aspecto voluntariamente descarnado de este estudio, considerando que en mi pensamiento él no hace otra cosa que *proponer* ciertas líneas de investigación, y que lejos

(1) Comunicación al Cuarto Congreso de Psicología religiosa, Avon-Fontainebleau, 21-23 de septiembre de 1938. (*Etudes Carmélitaines*, Noche Mística, octubre de 1938.)

de abrigar la pretensión de proporcionar soluciones exhaustivas, pertenece al campo de la indagación y de la hipótesis de trabajo.

Añado, para fijar el vocabulario de una manera que creo conforme con la realidad, pero que en todo caso se me podrá conceder como una convención de lenguaje, que en general entenderé por "experiencia mística" una *experiencia fruitiva del absoluto*.

Después de estas precauciones oratorias, os diré en primer término algunas palabras sobre la manera con que a mi juicio conviene clasificar los diversos tipos de conocimiento por connaturalidad. Se trata de una clasificación, no empiriológica, sino ontológica y metafísica.

1. En primer lugar señalaré ese tipo de conocimiento por *connaturalidad afectiva* que interesa a la vida humana del modo más general y común, porque es de orden práctico y ético. El conocimiento por connaturalidad afectiva o tendencial *a los fines del obrar humano* está en el corazón del conocimiento *prudencial*. Pues, como las virtudes morales están unidas entre sí y como el prudente no es prudente sino es también temperado, justo, etc., ciertamente es necesario que juzgue de las cosas de la templanza y de la justicia no sólo por vía de conocimiento a la manera del filósofo de las costumbres, sino también por vía de instinto o de inclinación, y consultando su inclinación interior —esos mismos hábitos de templanza y de justicia que están allí, en él, y que son él mismo o algo de él mismo. Ese conocimiento de las cosas de la vida humana por vía de instinto o de inclinación cubre un campo inmenso; porque es cabalmente de orden práctico y ético y se refiere específicamente a la acción, no pertenece al mundo de la contemplación; y si puede incorporarse a la vida mística propiamente dicha, en cuanto que el mismo obrar humano, en aquellos que han entrado en el estado místico, procede de los dones del Espíritu Santo, particularmente del don de Consejo, sin embargo ese conocimiento de connaturalidad

prudencial permanece como tal en un nivel enteramente diverso de la experiencia mística, entendida como experiencia fruitiva —y por lo tanto contemplativa— de lo absoluto. Pero es el tipo *básico*, y el más proporcionado a lo humano, del conocimiento por connaturalidad afectiva o tendencial, y recordáis que Santo Tomás, para explicar cómo el místico "padece más bien las cosas divinas que las aprende", recuerda el caso del casto que conoce las cosas de la castidad no por vía de conocimiento sino por vía de inclinación.

2. Por oposición a ese tipo fundamental de conocimiento por connaturalidad afectiva, y a todo conocimiento de ese género, es preciso mencionar ahora el conocimiento por connaturalidad no afectiva sino intelectual, que es debida a los hábitos propios del especulativo como tal, prudente o sabio. Todo hábito crea una proporción con el objeto, y una connaturalidad; pero es la inteligencia del matemático o del metafísico la que es así connaturalizada con las cosas de las matemáticas y de la metafísica, y esta connaturalización intelectual no se encamina sino a perfeccionar y a facilitar el juego del conocimiento por vía de conocimiento, por conceptos y nociones. Aquí tenemos un conocimiento por connaturalidad *intelectual* con la realidad como conceptualizable y hecha proporcionada en acto al entendimiento humano. Marcha parejo con el desarrollo de los hábitos de la inteligencia; y de él procede la intuición intelectual, abstracta y eidética, y expresable en un verbo mental, del filósofo, del sabio, de aquel que sabe por vía de conocimiento.

Pero el metafísico, ¿puede llegar, siguiendo ese camino, a una *contemplación natural* de las cosas divinas? Respondo que sí. ¿Es esa contemplación natural de las cosas divinas una *experiencia mística* de orden natural? Respondo que no.

Algunos, que dramatizan un poco y llevan hasta el extremo, a nuestro juicio, las tendencias aristotélicas y el *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, dirán de

buena gana, al parecer, con el Padre Thomas Philippe [1], que el esfuerzo metafísico, lejos de prepararnos de alguna manera para la unión con Dios, nos haría más bien desesperar de ella, y que nos arroja por tierra, destrozados antes que unificados, después de habernos hecho tocar el infranqueable cielo de bronce que defiende la trascendencia divina contra todo modo de conocer humano; el filósofo como tal no podría contemplar las cosas divinas, es como un vencido de la contemplación, y su propio movimiento lo encierra sin esperanza en la esfera de lo múltiple y de lo creado. Otros por el contrario, siguiendo más bien las tendencias platónicas, aunque no lleguen hasta el extremo de admitir en el alma una puerta distinta del sentido para desembocar naturalmente en lo real por un contacto inmediato existencial, se inclinan a pensar con el Padre Rousselot y su escuela, y con el Padre Festugière, autor de una tesis reciente y muy apreciada sobre Platón, que el esfuerzo metafísico puede conducir, sobrepasándose a sí mismo pero siempre en la misma dirección, que es la de la conquista del ser inteligible, y en virtud del mismo eros inicial, ya a una experiencia mística de orden natural, a una unión mística natural con ese Uno o ese Bien que Platón colocaba por encima del ser, ya por lo menos a una contemplación que, por su dinamismo específico y en respuesta a su deseo constitutivo, desea pasar el umbral de las realidades sobrenaturales y llegar, por los dones de la gracia, a la unión mística sobrenatural, concebida sobre todo como una intuición intelectual del Ser absoluto.

Si interrogamos a Santo Tomás, comprobamos que es menos pesimista respecto a la filosofía que el Padre Thomas Philippe. Y, ¿cómo la intelección ananoética, lanzada por el movimiento natural del pensamiento metafísico hacia la causa del ser, y sabiendo bien que la realidad divina, aunque encuadrada en el modo humano de conocer, sobrepasa infinitamente nuestro modo de conocer y no está circunscripta por ninguno de nuestros conceptos, no trataría de estabilizarse en una meditación más simplificada y mejor sentida de esa realidad? ¿No es éste un efecto normal del aumento intensivo del hábito de sabiduría natural, especialmente si en cuanto a sus condiciones de ejercicio se halla en el clima de las confortaciones de la gracia? Indudablemente una tal contemplación es más especulación que contemplación, y su inmovilidad permanece más imperfecta con relación a la inmovilidad superior de la contemplación sobrenatural. "Ella vuela y no reposa", mientras que es preciso decir de la contemplación mística: *Et volabo et requiescam.* Sin embargo merece propiamente, aunque de una manera *analógica,* el nombre de contemplación. Santo Tomás admite la existencia de una tal contemplación filosófica, y admite que tiene a Dios por objeto; "pues, según el Filósofo, en el libro X de la Ética, esa contemplación consiste en el acto de la potencia más elevada que se halla en nosotros, a saber, del entendimiento, y en el hábito más noble, a saber, la sabiduría, y también en el objeto más digno, que es Dios. Esta es la razón por la cual los filósofos reservaban los años postreros de su vida para la contemplación de las cosas divinas, empleando el tiempo anterior en las demás ciencias, a fin de llegar a ser por esto más capaces de considerar lo que es divino." [1]

En desquite, esa contemplación natural de Dios no es una experiencia mística, ni siquiera del orden natural. No es una experiencia fruitiva, pues acontece en la cumbre de los poderes de ideación abstractiva del entendimiento, conoce a Dios por las cosas, a distancia y de una manera enigmática; y la intuitividad eidética, que por el hábito de la meditación, del recogimiento y de la serenidad metafísica puede desarrollarse aquí, y recibir del amor natural de Dios una coloración afectiva y experimental, e imitar de alguna manera una experiencia gracias a un elevado gusto intelectual y a una cierta simplificación, permanece muy alejada, ya de

[1] Cfr. R. P. Thomas PHILIPPE, Spéculation métaphysique et Contemplation chrétienne, *Angelicum (Strena Garrigou-Lagrange),* vol. XIV, (1937), fasc. 1-2.

[1] *In III Sent.,* dist., 35, q. 1, a. 2, sol. 3.

una intuición intelectual del *esse divinum*, que no es posible más que por la luz de la gloria, sea de la experiencia unitiva de las profundidades de Dios, que sólo es posible por los dones de la gracia. De sí la contemplación de los filósofos se detiene en un sentimiento de presencia, el cual, por elevado, por potente, por iluminador que pueda ser, no llega todavía más que a Dios causa de las cosas alcanzado a distancia en el espejo de éstas y como presente en ellas, no al Dios oculto alcanzado en su vida incomunicable por la experiencia de la unión. Conocimiento por connaturalidad intelectiva con la realidad como conceptualizable, conocimiento *per modum cognitionis*, permanece como tal, aunque use –dialéctica y nocionalmente– de la *via negationis* [1]. En una palabra, no hay intuición natural, como lo quería Platón, del Uno supersubstancial. Y la contemplación filosófica de las cosas divinas responde indudablemente, aunque de un modo extremadamente imperfecto y deficiente y que no hace otra cosa sino aumentar la sed, a ese deseo natural de ver la Causa primera, el cual, aunque condicional e ineficaz, se halla en lo más profundo de las creaturas espirituales [2]; pero ese mismo deseo es esencialmente distinto de la tendencia natural de la inteligencia creada hacia su objeto propio y especificativo, que es el ser *in communi*, no la Causa del ser; el deseo natural de ver la Causa del ser deriva del deseo natural del ser, es su corolario, de ninguna manera se identifica con él; de donde se sigue que toda gran metafísica está claramente surcada por una aspiración mística, pero no constituída por ella; y que por un efecto normal, al menos teóricamente, la contemplación filosófica de Dios ahonda muy en el alma una necesidad que sólo la unión mística satisfará, y que aspira en este sentido a una tal unión, como lo inferior a lo superior, pero no exige pasar a la unión mística en virtud de su dinamismo específico y de su propio deseo constitutivo.

Trataré de mostrar en la segunda parte de esta exposición

(1) Cfr. *Les Degrés du Savoir*, pág. 470, nota 1.
(2) *Ibid.*, págs. 527-532, y pág. 562, nota 1.

que puede existir en el sentido propio de la palabra una experiencia mística natural, que prolonga y consume un esfuerzo metafísico. Pero –y éste es el punto que la escuela del Padre Rousselot, según mi parecer, no acentúa suficientemente–, ese adelantamiento filosófico de la filosofía, esa contemplación *metafilosófica*, no prosigue en la misma dirección el movimiento natural de la filosofía, que es, según Aristóteles y según la verdad de nuestra naturaleza, un movimiento hacia las cosas y hacia la realidad de la que ha de apoderarse la intuición eidética; ella por el contrario supone inevitablemente una especie de retroceso, y de retroceso en sentido contrario de la naturaleza, y por lo tanto supone la irrupción de un deseo que ciertamente no es el deseo constitutivo de la filosofía misma, el deseo intelectual del ser, sino un deseo más profundo y repentinamente libertado en el alma, y propiamente religioso, y que tampoco es ese deseo intelectual de ver la Causa primera del que hablábamos hace un instante y que es consecutivo al deseo intelectual del ser.

El deseo del que ahora hablo es un deseo más radical que el deseo natural de la inteligencia por el ser y que su deseo natural por la Causa del ser, porque es el deseo natural no de una facultad especial, sino del hombre entero, cuerpo y alma; es, creemos, el deseo esencial a toda creatura, de unirse a *sus* fuentes y al principio de *su* ser individual, en otras palabras ese amor natural de la parte por su Todo –por el Todo divino y separado– que Santo Tomás [1] reconoce en toda creatura, en la piedra, la rosa, el pájaro, como en la creatura inteligente, y el que coloca en el centro de todas las cosas, que tienden hacia su principio y hacia el bien del todo más todavía que hacia su propia acción y hacia su bien propio, una especie de hiperfinalidad.

3. Una tercera categoría de conocimiento por connaturalidad es la del conocimiento *poético* o por vía de creación. Consiste según nosotros en un conocimiento por conna-

(1) Cfr. *Sum. Theol.*, I, 60, 5.

turalidad *afectiva* con la realidad como *no conceptualizable* porque despierta para sí mismas *las profundidades creadoras del sujeto;* dicho de otro modo es un conocimiento por connaturalidad con la realidad en cuanto que ésta está involucrada en la subjetividad misma como existencia intelectualmente productiva, y en cuanto que es alcanzada en su consonancia concreta y existencial con el sujeto *como sujeto.*

Raïssa Maritain y yo hemos ensayado, en un pequeño libro recientemente publicado, caracterizar esta especie de conocimiento y su relación con el conocimiento místico; lo cual me permite ser ahora muy breve respecto a este tema. Bástame notar que el conocimiento poético es exacta y eminentemente una experiencia, y más experiencia que conocimiento; pero que, por una parte, manteniéndose como el conocimiento por connaturalidad prudencial en la línea práctica (no en la línea del *agibile*, sino en la del *factibile)* dispone indudablemente a la contemplación y rebosa de relámpagos contemplativos; pero no es propiamente contemplativo ni fruitivo; se halla en el mínimum de conocimiento y en el máximum de virtualidad germinativa; no tiene su término y su fruto en sí mismo, no tiende al silencio, tiende a la palabra *ad extra*, tiene su término y su fruto en la obra exterior en la cual se objetiva y que él produce; por otra parte la *toma* o la *aprehensión* típica de esta experiencia no es lo absoluto, sino más bien la comunicación de las cosas entre sí y con la subjetividad que éstas manifiestan a sí mismas en el flujo espiritual del cual se origina el existir. De este modo el conocimiento poético es en verdad experiencia, pero no es experiencia mística, no es experiencia fruitiva de lo absoluto, aunque haya lugar para reconocer "la proximidad, en la misma divina fuente, de la experiencia del poeta y de la del místico". (1)

4. Llego a la cuarta clase de conocimiento por connaturalidad, y éste es el que hoy nos interesa. Se efectúa por

(1) Raïssa Maritain: *Magie, Poésie, et Mystique (Situation de la Poésie*, París, 1938, pág. 67).

connaturalidad con la realidad como *no conceptualizable* (y en esto se sitúa en el mismo caso que la experiencia poética), pero, y he aquí lo que lo distingue, esa realidad aprehendida aún como no conceptualizable es aprehendida al mismo tiempo como *término último del acto de conocer en su perfecta inmanencia*, término interiorizado en el cual el conocimiento logra su perfeccionamiento, su fruto y su reposo viviente. Dicho de otro modo, es un conocimiento por connaturalidad con la realidad *como no objetivable en nociones*, y sin embargo *como término de unión objetiva.* He aquí el modo de conocimiento que caracteriza a mis ojos la experiencia mística en general: conocimiento de contemplación en el sentido más elevado de la palabra contemplación (pues la contemplación filosófica, de la que recientemente hablábamos, es el analogado inferior, y la contemplación mística, de la cual ahora hablamos, el analogado superior, a su vez jerárquicamente diversificado, de la contemplación): conocimiento no por vía de inclinación práctica, como la experiencia prudencial; no por vía de conocimiento, como la contemplación natural de los filósofos; no por vía de creación, como la experiencia poética, sino por vía de nesciencia, de nesciencia fruitiva.

Esta clase de conocimiento se divide a su vez, creemos, en dos tipos esencialmente distintos, según que la connaturalidad por él implicada sea *afectiva* o *intelectual.*

En el primer caso —connaturalidad afectiva— deberíamos ocuparnos, porque, como he tratado de explicar en otra parte, la caridad sobrenatural es lo único capaz de connaturalizar al alma con la deidad, deberíamos ocuparnos de la experiencia mística sobrenatural, de una contemplación sobrenatural que alcance como objeto, por la unión de amor ("amor transit in conditionem objecti") y por su resonancia en el sujeto convertida ésta a su vez en medio de conocer, a la realidad divina de sí inexpresable en cualquier verbo creado. Los problemas concernientes a esa contemplación sobrenatural no entran en el tema que trato ahora. Las breves fórmulas que acabo de emplear con relación a los

mismos, indican suficientemente que, a pesar de la alta estima que tengo por los estudios del Padre Maréchal (1), los cuales tantos datos preciosos nos traen sobre la mística comparada, juzgo que la teología más verdadera de la contemplación sobrenatural se halla menos en una teoría de la *intuición* de Dios que en las consideraciones substancialmente convergentes de San Juan de la Cruz y Juan de Santo Tomás sobre la experiencia divina por unión de amor.

En el segundo caso —connaturalidad intelectual—, debemos ocuparnos —¡por fin llego a ello!— de una contemplación natural que alcanza por una intelección supra o paraconceptual una realidad trascendente, de sí inexpresable en un verbo mental humano. He aquí el modo de conocer típico de la experiencia mística natural.

Antes que me ocupe más de cerca de esta experiencia mística natural, debo hacer todavía dos observaciones.

En primer lugar, quisiera explicarme sobre los términos *objeto, unión objetiva*, que he empleado a propósito del conocimiento de contemplación y de la experiencia mística en general. Esas palabras tienen la desgracia de inquietar a priori a un cierto número de filósofos, sea idealistas, sea existencialistas (existencialistas ex idealistas) y serían reprobadas según creo por los pensadores hindúes, cuyo testimonio nos interesa de una manera muy particular en la discusión actual. ¿Por qué? Porque a los ojos de un idealista el objeto es un producto del espíritu que separa al ser y al sujeto, y en todo caso significa dualidad de lo conocido y del cognoscente; mientras que en la experiencia mística reina una unidad soberana: "dos naturalezas en un solo espíritu y amor", dice con perfecta precisión San Juan de la Cruz; "identidad pura y simple", dicen de buena gana los doctores de Vedanta, en un lenguaje que indudablemente sólo es monista por la impotencia de conceptualizar mejor dicha experiencia. Pues bien, quiero simplemente que se observe que yo empleo aquí las palabras "objeto" y "unión objetiva" en un sentido estrictamente aristotélico y tomista, y que en esas condiciones semejantes dificultades e inquietudes pierden su razón de ser: pues el objeto no es entonces sino la misma realidad en cuanto presente en acto al alma, y de tal modo suprime toda separación con relación a ella, que el alma *es* intencionalmente la realidad conocida, y que al ser especificada por el objeto se especifica a sí misma a decir verdad; y la unión objetiva es la consumación misma de la unidad entre el cognoscente y lo conocido, en cuanto que éste es el término donde el cognoscente culmina en su propia actualidad y reposa en ella. Para los tomistas la identificación intencional del sentido y de su objeto es tan fuerte que la pura sensación es en sí misma (de tal modo absorbe lo que siente en lo sentido) un proceso inconsciente; y la noción de objeto implica tan poca dualidad que Dios, la Simplicidad subsistente (pero Simplicidad trascendente e infinitamente rica) se tiene a sí mismo por objeto, en una intuición que es su mismo ser y el triunfo de la unidad más perfecta.

(1) J. MARÉCHAL: *Études sur la Psychologie des Mystiques*, 2 vol., Desclée De Brouwer.

Mi segunda observación se refiere a la existencia de una vasta zona de *premística* natural, de orden intelectual o de orden afectivo, que es necesario no confundir con la experiencia mística natural o sobrenatural, y que está ocupada por las intuiciones, advertencias, presentimientos, premoniciones, conocimientos adivinatorios de lo individual y de lo concreto, de los cuales tantos ejemplos nos ofrece el mundo noético de la afectividad práctica; por ciertas intuiciones metafísicas dadas a modo de iluminaciones o revelaciones naturales (1), y por ciertos estados elevados de la contemplación filosófica; por otros estados de contemplación, de coloración acentuadamente afectiva, que sin ser precisamente la experiencia poética son muy frecuentes entre los poetas (pienso en Keats, en Shelley, en muchos otros) y que la experiencia poética llama o supone; por los múltiples casos "de experiencia religiosa", ejemplos de la

(1) Cfr. *Les Degrés du Savoir*, pág. 552.

cual ha coleccionado William James, y por el lujo de "fenómenos religiosos", con fecuencia más o menos aberrantes, en los que el Oriente aparece mucho más rico todavía que el Occidente, etc. Por lo demás estas cosas no son formas típicas y específicas, sino más bien emergencias o disposiciones generales e incoativas de la espiritualidad natural.

II

Posibilidad de una experiencia intelectual –negativa– del existir substancial del alma.

Acabo de decir que los problemas concernientes a la contemplación sobrenatural no pertenecen al tema de la presente relación. Con todo es preciso que me refiera rápidamente a algunos de esos problemas a fin de encontrar una introducción más fácil a las ideas que quisiera exponeros.

La experiencia mística sobrenatural, por connaturalidad afectiva con la deidad, no encuentra una analogía natural solamente en la experiencia prudencial de las cosas del obrar humano, en el conocimiento por vía de inclinación que el casto, por ejemplo, tiene de todo lo referente a la castidad. Tiene muchos otros analogados naturales, particularmente la experiencia poética. Pero quisiera notar esto: ya que por una parte es conocimiento de contemplación, por otra, contemplación por amor, su valor típico de conocimiento contemplativo encontrará defectuosos a los mejores analogados naturales que con respecto a ella se hallen en el mundo de las inclinaciones y de la afectividad; mientras que por el lado inverso la función esencial desempeñada en ella por el amor encontrará defectuosos a los mejores analogados naturales que sobre ella se encuentren en el mundo de los conocimientos contemplativos.

El amor de la creatura por la creatura es de este modo un analogado natural de primer orden de la experiencia mística sobrenatural. Bergson, en sus cursos en el Colegio de

Francia, gustaba de citar esta frase: bastante he sufrido de parte de mi amigo a fin de conocerlo; y para invocar la experiencia íntima que una madre tiene de su hijo, si se mueve en su cuna, decía, se despierta, mientras que un cañonazo tal vez no la desvelaría. La experiencia del amor profano es del mismo estilo; bástenos recordar que el Cantar de los Cantares es la imagen por excelencia de las pruebas y de los progresos de la experiencia mística sobrenatural, imagen consagrada por la Escritura y también largamente explotada por la terrible retórica de los lugares comunes místicos. Pero cualesquiera sean las incidencias que el amor de la creatura por la creatura pueda implicar frente al conocimiento, su constitutivo propio no es la contemplación y la fruición contemplativa, su objeto especificativo no es la contemplación de una realidad.

En el mundo de los conocimientos contemplativos existe otro analogado natural, de valor eminente, que el Padre Gardeil ha esclarecido admirablemente en su gran libro *La Structure de l'âme et l'Expérience mystique:* es el conocimiento del alma por sí misma, la experiencia íntima y oscura del yo por el yo. Pero si esa analogía nos hace sentir mejor que ninguna otra el valor de contemplación unitiva y de oscura transparencia intelectiva, característico de la experiencia mística sobrenatural, por sí sola nada nos dice de la función de medio formal de conocer propia del amor en dicha experiencia. Pues a decir verdad nos ilumina al fin de cuentas por *como si* más que por un hecho, y no nos ofrece más que una imagen virtual de la experiencia mística sobrenatural; ya que el ejemplo al cual ella se refiere, y que sería la actualización siquiera parcial de la autointelección radical del alma por sí misma en la reflexión sobre sí, no es realizado, de hecho, en la tierra.

Juan de Santo Tomás, en unos preciosos textos utilizados por el Padre Gardeil (1), nos dice muy efectivamente que el

(1) JUAN DE SANTO TOMÁS, *Curs. phil.*, t. III, q. 9, a. 1; *Curs. theol.*, t. IV, disp. 21, a. 2, n. 13.

La inteligencia humana, procediendo de la substancia del alma, es

alma en cuanto espíritu, posee un conocimiento habitual o radical de sí misma, pues el entendimiento, emanando de la substancia del alma, es inteligiblemente informado por ésta como por una *species intelligibilis:* he aquí el inamisible privilegio de espiritualidad que el alma humana posee en común

objetivamente informada por ésta de un modo radical, pues la inteligencia radicalmente tomada se identifica a decir verdad con la misma alma, como las propiedades radicalmente consideradas se identifican con la esencia. Si en el estado de unión con el cuerpo esa información radical de la inteligencia por la substancia misma del alma no puede florecer en la acción, esto evidentemente no significa que la substancia del alma se hallaría "materializada" y obscurecida por el hecho de que informa a la materia; sino significa que por parte del funcionamiento y de la actividad de las potencias es connatural al alma unida con el cuerpo ser llevada hacia el exterior para formar la intelección, dicho de otro modo, para formar la intelección utilizando como medios a los sentidos y a los fantasmas; lo cual convierte a la inteligencia en una tabla rasa mientras no la informe el *intellectus agens* gracias a la abstracción.

Ese *dentro o suerche* hacia el exterior es reclamado por la inteligencia humana a causa de su imperfección y de su debilidad específicas; pues se encuentra en el último lugar en la escala de la intelectualidad, y su fuerza intensiva *(vis intellectiva)* es actualmente tan reducida que tiene necesidad, para conocer de un modo suficientemente distinto e iluminador, de esa *multiplicidad* de conceptos y de partecillas representativas, que únicamente la abstracción a partir de lo sensible puede procurarle. Necesita ideas incomparablemente más divididas y detalladas que el último de los ángeles; de tal modo que si el conocimiento del cual goza en el estado de separación del cuerpo no fuese sino el conocimiento intuitivo de la substancia del alma, natural en el estado de separación, sería muy indeterminado para instruirla sobre el mundo y sobre Dios.

Se ve así que el alma humana está unida al cuerpo *ad melius animae*, para el bien del alma, y para que su obra de conocimiento y de intelección sea realizada convenientemente. Se ve también que si su manera de conocer en el estado de separación es "natural" respecto de lo que conviene en general al *espíritu* como tal, es "preternatural" respecto a la *inteligencia humana* considerada en su grado propio de intelectualidad. Asimismo en las almas bienaventuradas, la visión de la esencia divina y la luz de la gloria compensan sobrenaturalmente la imperfección natural que implica el estado de separación y que sólo desaparecerá en la resurrección de los cuerpos.

con los demás espíritus. Pero Juan de Santo Tomás añade inmediatamente que la actualización de esa autointelección radical está ligada e imposibilitada por el estado de unión con el cuerpo. Asimismo no podría ser actualizada más que como una visión intuitiva de la esencia del alma, visión que, claro está, nos falta en la tierra.

Esas objeciones se dirigen contra ciertos elementos de la conceptualización propuesta por el Padre Gardeil, no contra la substancia de su pensamiento y de sus pareceres. No basta en efecto reconocer el obstáculo que implica el estado de unión con el cuerpo con relación a la actualización intuitiva de la estructura del alma *ut mens* y de su intelección radical de sí por sí misma para considerar a éstas como cantidad descuidable y para no ocuparse más de ellas. Son por el contrario algo fundamental y es imposible que un privilegio ontológico tan importante no tenga una significación primordial para la psicología humana, particularmente para todo lo que interesa a la espiritualidad natural. Ahí tenemos, especialmente, la condición metafísica y el fundamento principal del poder de repliegue perfecto sobre sus actos de que goza el alma a causa de su espiritualidad, y que es la razón próxima de la experiencia que de sí misma posee por reflexión sobre sus actos. Pues en ello se trata de una verdadera experiencia, que alcanza en su existencialidad singular el principio de mis operaciones singulares.

Según el ejercicio más natural de nuestras facultades y la inclinación más natural de las actividades del alma y de las "conversaciones de la vida común", existe una universal, una cotidiana experiencia del alma por ella misma, debida a la reflexión sobre sus actos. "Una tal aprehensión experimental del alma, no por su esencia sino por sus actos, puede llamarse inmediata, en cuanto que la realidad alcanzada por ella no es conocida por ningún otro intermediario fuera de su propia actuación." (1) Es para

(1) *Les Degrés du Savoir*, pág. 861: "El objeto del conocimiento directo no está presente sino como la condición necesaria del retor-

cada uno una verdadera experiencia de la existencia singular de su alma, afirmo por y en sus operaciones.

Pero esa experiencia nada nos dice de *lo que es* nuestra alma, de su esencia o de su *quiddidad*. La existencia aprehendida por ella es ciertamente la existencia de alguna cosa, pero de alguna cosa que no es manifestada sino por el reflejo de los fenómenos procedentes de ella; es la existencia del principio, en sí mismo desconocido, de las operaciones y de los estados agrupados en la síntesis consciente. Brevemente, la experiencia de mí mismo no tiene en el orden de la *taleidad* o de la esencialidad otro contenido fuera de mis operaciones mismas, el flujo de los fenómenos más o menos profundos reflexivamente aprehendido. Reviste una importancia enteramente capital la comprensión de que mi conocimiento experimental de mi alma (o más bien de mi substancia, que es alma y cuerpo, pero que es aprehendida por medio de una actividad espiritual, de una actividad de sola el alma) permanece de este modo en un orden *puramente existencial*, y no implica otro *quid* presentado al espíritu más que mis operaciones reflexivamente aprehendidas en la emanación de su principio. Mi alma o mi substancia no puede ser experimentada por mí en su esencia; una experiencia *quidditativa* del alma no es posible sino para el alma separada, en la cual, por el hecho mismo del estado de separación, pasa al acto la autointelección radical de la que hablábamos poco ha. E indudablemente mientras más se encamine mi atención hacia la experiencia *existencial* de mi alma, tanto más deberé descuidar la diversidad de los objetos y de los actos cuya posesión

no del espíritu sobre sí mismo; y su *species* que, como justamente lo nota el P. Roland-Gosselin, no le impide ser inmediatamente conocido, tampoco impide que el alma, hecha inteligible en acto gracias a ella, sea inmediatamente conocida precisamente por el hecho de que conoce. De este modo tenemos una *experiencia* verdadera de la existencia singular de nuestra alma, digo por y en sus operaciones, y el concepto que nos formamos de nosotros mismos es un concepto *experimental*."

reflexiva es sin embargo la condición de esa experiencia. Consiguientemente empero, mientras marchemos en el sentido de la naturaleza, el repliegue experimental del que hablo, por poderoso que sea en ciertas almas "interiores", deja al alma prisionera de la movilidad, de la multiplicidad, de la lozanía fugitiva de los fenómenos y de las operaciones que emergen en nosotros de la noche de lo inconsciente, prisionera del *yo* aparente, si convenimos en llamar de este modo al contenido fenoménico que ocupa la escena y que es a decir verdad todo lo que nos ofrece una toma cualitativa en la experiencia existencial de nosotros mismos. Más aún, la atención al mundo exterior es una condición natural de equilibrio mental, y sucede en muchos casos que mientras más se observe el hombre a sí mismo (se observa psicológicamente, lo cual es algo completamente diferente de descender en sí metafísica o místicamente, con un movimiento disciplinado y purificado), tanto más se expone a la dispersión, o a la acidia, cuando no es víctima de la esquizofrenia y de las ilusiones de una introversión patológica.

Pues bien, supongamos ahora que el alma sea obligada por fuerza a dar decidida y absolutamente el paso a la reflexibilidad, pero esta vez por una ascética y una técnica apropiadas de desprendimiento radical, y yendo deliberadamente en contra de la naturaleza, ¿no habrá posibilidad —corriendo todos los riesgos— de pasar de la experiencia común de la existencia del alma, de la que acabo de hablar, a una experiencia excepcional y privilegiada, que desemboque en el abismo de la subjetividad; no habrá posibilidad de escapar al *yo* aparente para alcanzar el *él* absoluto? El esquema del Padre Gardeil, corregido como hemos tratado de hacerlo, retocado y desarrollado, podría de este modo explicar lo que tomamos aquí como el prototipo de la experiencia mística natural, quiero decir de la mística del yoga, tal al menos como la han vivido y expuesto los mejores testigos hinduístas. Esta mística, reducida a su núcleo esencial, sería sobre todo una experiencia metafilosófica del *esse* substancial del alma por

connaturalidad intelectual negativa o más bien aniquiladora. Recuerdo haber conversado sobre esta cuestión con el P. Gardeil, algunos meses antes de su muerte. Él no había soñado en una aplicación tal de sus pareceres. Creo, por mi parte, que esa aplicación es posible y requerida por la realidad, y que el P. Gardeil ha abierto aquí un camino extremadamente precioso, pues sería una ventaja inapreciable poder dar, al menos sobre un caso eminente, de la experiencia mística natural, y especialmente de la de la India, una interpretación que respete su autenticidad y su verdad, y que señale con precisión su dominio propio.

De buen grado creo que las diversas recetas del yoguismo pueden prestarse a todas clases de ilusiones y de extrapolaciones psicológicas. Pero no existen falsificaciones, por abundantes que sean, sino de algo auténtico; y no me parece posible resolver en un desprecio psicológico —con todo el respeto que se quiera— pero al fin en un desprecio, el testimonio secular y multiforme, y en definitiva concordante, y muy inteligente, de hombres que en busca de una cierta liberación han sacrificado todo lo demás, y a los cuales por otra parte no tenemos razones para considerarlos como enfermos y desequilibrados. Debe haber allí una experiencia real y no equivocada, al menos en ciertas personalidades eminentes, sea lo que fuere de los epígonos y de su verbalismo de repetición, hasta de sus trampas. Entiendo perfectamente que constituye un excelente método el economizar las causas, pero con la condición de que con el material explicativo que se posea, en nada se desconozcan los datos de la experiencia. Y también es un principio de buen método el que no se rechace la integridad de testimonios como aquellos de los que hablamos, a menos que uno esté obligado y forzado a ello. Sería singularmente irracional que nosotros mismos rehusáramos a los místicos no-cristianos las reglas de objetividad que con razón reclamamos para el estudio de los místicos cristianos. Pero, ¿qué dicen los hombres de los cuales hablamos? Dicen que tienen la experiencia

del absoluto. ¿Y cómo llaman a ese absoluto? Lo llaman *atman*, es decir, el *sí mismo*.

No quiero decir, entiéndaselo bien, que esos ascetas hindúes lleguen a realizar lo que poco ha declaraba metafísicamente imposible. Una actualización, por imperfecta, por parcial que sea, de la autointelección radical del alma por sí misma. Esto queda excluído por las razones ya apuntadas.

Por el contrario, estoy dispuesto a creer que ellos a tal punto se despojan de toda imagen, de toda representación particular y de toda operación distinta, que ellos mismos reducen de algún modo su alma y su entendimiento a esa autointelección radical no actualizada, todavía mediante un acto, pero negativo y de silencio supremo. Brevemente, la idea que anticipo, es que ellos alcanzan, no totalmente la *esencia* de su alma, sino la *existencia* de ésta, el mismo *esse* substancial; ¿y cómo? Purificándose drásticamente, haciéndo llegar al límite esa experiencia ordinaria de la existencia de mí mismo de la que antes hablábamos, y la cual originándose por las operaciones y por los actos permanecía sumergida en su multiplicidad fenoménica y velada por esa multiplicidad; mientras que ahora el alma, arriesgando el todo por el todo, e invirtiendo por un ejercicio perseverante el curso ordinario de la actividad mental, se vacía absolutamente de toda operación particular y de toda multiplicidad, y conoce negativamente, por el vacío y el aniquilamiento de todo acto y de todo objeto de pensamiento venido del exterior —negativamente pero al desnudo, sin velos— esa maravilla metafísica, ese absoluto, esa perfección de todo acto y de toda perfección que es el existir, su propio existir substancial.

Pero el vaciarse de este modo de todo acto y de toda perfección, ¿no es más bien desembocar en la nada pura y simple? En muchos casos es indudable, cuando falla la operación aquí planteada y llama entonces a una ilusión cualquiera para que se substituya al resultado auténtico truncado. Pero de por sí una tal operación, precisamente porque parte de la actividad normal y de la inmensidad de

algún modo infinita del universo de la multiplicidad psíquica a fin de reducir y concentrar activamente toda esa inmensidad, exaltando en un grado extraordinario por esa muerte la vitalidad del alma y del entendimiento, debe desembocar, al parecer, en algo enteramente diverso de la nada pura y simple, y en una negación, un vacío y un aniquilamiento que de ningún modo son la nada.

Estaríamos pues aquí ante una experiencia negativa y apofática —no digo ante una *via negationis* dialéctica y conceptual, como en los filósofos, sino en una *via negationis* vivida, anaeidética y para o supraconceptual— que no alcanza (y en ese caso no sería negativa) la visión intuitiva de la esencia del alma, como la contemplación mística sobrenatural tampoco alcanza la visión beatífica; pero que usa del vacío y de la supresión para conocer como desconocida la existencia substancial del alma (que es la existencia del sujeto completo, pues el hombre existe con la existencia de su alma), como la contemplación mística sobrenatural usa de la connaturalidad de amor para conocer como desconocida la deidad —*in fimem nostrae cognitionis Deum tamquam ignotum cognoscimus*. Interesa acentuar, como poco ha lo indicábamos de paso, que diciendo vacío, supresión, negación, denudación, se designa en realidad un acto todavía e intensamente vital, la actuación última por la cual y en la cual se consuma el vacío, la supresión, la negación, la denudación, y se perfecciona el silencio; al llegar al término de un larguísimo proceso ascético, en el que el entendimiento se connaturaliza cada vez más con el silencio y con la negación, puede suceder en ciertos casos que esa actuación surja finalmente de una manera tan espontánea que parezca enteramente dada y pasivamente recibida, y que pierda desde el punto de vista psicológico todo aspecto activo y voluntario; sin embargo, en realidad proviene de un movimiento ascendente funcionalmente activo (1), y de una tensión suprema de las fuerzas del alma; aun desde el punto de vista psicológico el aspecto activo y voluntario debe, pues, permanecer predominante (2); y además ontológicamente hay allí un acto, una ἐνέργεια, un acto vital y soberanamente inmanente; de tal manera que el principio: el alma se conoce por sus actos, se salva también en este caso —paradójicamente, puesto que semejante acto es el acto de supresión de todo acto. Según creemos ese acto de supresión y de aniquilamiento es propiamente el medio formal de la experiencia de la cual hablamos. Por eso el vacío es en este sentido el término hacia el cual tiende esa experiencia, y no solamente su condición, sino su medio propio, gracias al cual el profundo, el insondable existir de la subjetividad es llevado —negativamente— al estado de objeto, ciertamente no de objeto expresable en un concepto y que aparezca ante el espíritu, sino de objeto enteramente inexpresable y absorbido por la noche en que se sumerge el espíritu para alcanzarlo. En lugar de decir: *amor transit in conditionem objecti*, habría que decir aquí: *vacuitas, abolitio, denudatio transit in conditionem objecti*. Experiencia la más puramente existencial que exista y por vía de nesciencia (2). En la experiencia mística sobrenatural el vacío es una *condición* de la contemplación (condición activamente preparada por el alma y sobre todo pasivamente recibida de la influencia divina), pero su *medio formal* es soberanamente positivo, es la unión de amor bajo la inspiración del Espíritu Santo. Aquí el vacío es no sólo condición, sino medio formal de la experiencia.

(1) Cfr. *Science et Sagesse*, cap. I, págs. 24-27.

(1) Como lo nota Marcel De Corte en su relación, el vacío plotínico es "enteramente activo". — "Obtener la visión de Dios es la obra propia del que ha querido obtenerla." (*Ennéadas*, VI, 9; 4 y 7.) Así es también, creemos, la doctrina común de los samnyasin hindúes, con excepción de la escuela de la bhakti.

(2) Ni en el conocimiento conceptual y abstractivo, ni en ninguna experiencia de modo positivo (como la experiencia poética, por ejemplo), es posible aislar la existencia "prescindiendo" perfectamente de la esencia. Pero siendo negativa y por vía de nesciencia la experiencia que aquí tratamos, puede alcanzar —como desconocido— el existir solo, sin saber nada de lo demás, precisamente porque lo alcanza por el acto de supresión de todo lo demás.

Añadiré tres rasgos para acabar de caracterizar brevemente esa experiencia en las notas ontológicas que a mi parecer implica.

En primer término, como ya lo he indicado, marcha deliberadamente —de aquí tantas técnicas— en sentido contrario de la naturaleza: ella exige al alma que renuncie a todo movimiento hacia las cosas, lo que equivale a dejar al mundo; mientras que en el recogimiento poético el mundo es arrastrado a la subjetividad y la despierta para ella misma, aquí por el contrario, ella se separa de él, para buscar en sí sola un sueño más intenso que todas las vigilias. Por otra parte se puede observar que la experiencia mística del *El* exige al alma que deje el mundo, completamente al revés de la ascética y contemplación cristianas; en una y otra es necesario "franquear el paso", según una frase del Padre Lallemant; pero en el esfuerzo natural en sentido contrario de la naturaleza es en respuesta a las exigencias de una ascética enteramente ordenada a la gnosis (1), exigencias a la vez más negativas y menos profundas que las de la perfección evangélica. Exigencias más negativas: pues lo exigido al cristiano es el desasimiento supremo del corazón frente a un mundo en el cual existe más que nunca, que continúa conociendo y amando, en busca de la salvación de la que tiene necesidad; pero lo requerido del alma en el otro caso es la supresión pura y simple del mundo, que no viva más en el mundo, por lo menos hasta que se haya obtenido el estado de liberación y de "realización". Exigencias más profundas: pues un desasimiento que penetra las raíces de la libertad misma y que no solamente hace dejar el mundo sino a sí propio (no digo tan sólo el egoísmo, las pasiones, etc., sino el gobierno propio de sí mismo), es más profundo que un desasimiento que alcanza las raíces de la inteligencia; y un vacío y una desposesión

(1) Es normal que el amor por el supremo Señor o por uno de los Señores subordinados se una en el yoga a esa contemplación intelectual; pero no es el medio formal de su experiencia y ésta permanece esencialmente gnosis.

que se originan por el Espíritu Santo y por la gracia han de crear flexibilidades y naturalidades en el modo de obrar, y una movilidad para el espíritu que sopla donde quiere, y una pasividad real frente a Dios, y una libertad, enteramente diferentes de la ardiente inmovilidad, de la inflexible confianza en las técnicas del heroísmo, de la victoria sobre las ilusiones de la multiplicidad que resulta de la tensión activa más tenaz, de la concentración y liberación de que es capaz la naturaleza en la cumbre de sí misma.

En segundo lugar, aquí tratamos cabalmente de una experiencia metafísica en el sentido más elevado; y el esfuerzo de los contemplativos de Oriente aparece claramente, desde este punto de vista, como un esfuerzo prosecutivo de la línea propia de la intelección filosófica más allá de la misma filosofía. Pero mediante el retroceso, del que hablaba al principio, y mediante la intervención de un deseo natural más profundo y más total que el de la inteligencia filosófica en la conquista intelectual del ser; la prueba de ello está en que muchos yogas —como Râmana Maharshi del cual Olivier Lacombe nos habla el año pasado (1)— no han comenzado por la filosofía, sino por una primera experiencia metafilosófica. El esfuerzo metafísico en sentido contrario de la naturaleza así exigido es un lento trabajo de muerte que Platón también ha conocido, pero en el que la India sobresale particularmente, un arte de penetrar viviendo en la muerte, en una muerte que no es la muerte evangélica para dar lugar a la vida de Otro, sino una muerte metafísica a fin de separar del cuerpo las actividades espirituales.

El tercer lugar, finalmente —y ésta es una consideración capital pero difícil de expresar en algunas palabras—, por el hecho mismo de que la experiencia planteada por nosotros es una experiencia —negativa— puramente existencial, y por el hecho de que la existencia es trascendental y polivalente y de que no está limitada más que por la esencia que la

(1) Cfr. *Etudes Carmélitaines (Illuminations et Sécheresses)*, octubre de 1937, pág. 173.

recibe, y de la cual aquí justamente nada se sabe, puede comprenderse que esa experiencia negativa, al alcanzar el *esse* substancial del alma, alcanza a la vez, e indistintamente, esa existencia propia del alma y el existir en su amplitud metafísica, y las fuentes del existir, en cuanto que la existencia del alma, concretamente tomada y aun en cuanto ejercicio de la efectuación *extra nihil*, es algo que emana y que está recorrido por un influjo del cual recibe todo. Ese influjo no es experimentado en sí mismo, ciertamente, sino más bien el efecto producido por él, y él mismo en y por ése efecto. He aquí por qué semejante experiencia responde bien en cierta manera, y en la medida de su posibilidad en el orden natural, al deseo de toda cosa de unirse a sus fuentes y al principio de su ser. De este modo el hombre alcanza las fuentes del ser en su alma, gracias a las técnicas por las cuales la naturaleza sube hacia el espíritu en sentido inverso de sí misma, y por las cuales separa de algún modo su propio fondo metafísico. Por lo tanto, la experiencia hinduísta aparece claramente como una experiencia mística de orden natural, una experiencia fruitiva del absoluto, de ese absoluto que es el *esse* substancial del alma, y, en él y por él, del absoluto divino [1]; y, ¿cómo

[1] Con nuestro propio léxico filosófico, y según unas distinciones que el pensamiento hinduísta no conoce, señalamos que allí está en juego el absoluto divino como causa del ser, no como dándose a sí mismo como objeto de fruición. En la experiencia aquí analizada el absoluto divino no es él mismo, para hablar con propiedad, objeto de fruición. El *esse* substancial del alma es objeto de fruición (negativa); y por esa experiencia negativa de uno mismo Dios es alcanzado al mismo tiempo, sin dualidad de actos, aunque indirectamente. Como Dios no es conocido entonces "por sus obras", es decir, por sus efectos como cosas primeramente conocidas y que hacen pasar discursivamente al conocimiento de su causa, pero como es conocido, 1º, por y en el *esse* substancial del alma, alcanzado éste a su vez inmediata y negativamente por el *medium formale* del vacío; 2º, en la misma experiencia negativa de ese *esse substancial* (como el ojo, por un solo y mismo acto de conocimiento, ve la imagen y en la imagen el significado), juzgamos que es lícito hablar en tal caso de un "contacto" con lo absoluto, y de una experiencia impropiamente "inmediata" (es decir, involucrada en el mismo acto de experiencia inmediata de sí) de Dios creador y autor de la naturaleza, mediante el recurso, para explicar eso, a unas consideraciones *analógicas*, en un plano esencialmente diferente, a las que permiten hablar, en el orden sobrenatural –y sin recurrir a una *intuición* parcial o transitoria de la esencia divina–, de una experiencia verdaderamente "inmediata" esta vez, por la unión de amor, de Dios autor de la gracia y habitando en el alma como en su templo. (Cfr. *Les Degrés du Savoir*, págs. 509-512 y pág. 652, nota 2.)

Esta no es una experiencia *de las profundidades de Dios*, una experiencia de la deidad, y en este sentido mantenemos todo lo que hemos escrito, págs. 532-534 de esa misma obra, contra la posibilidad de una auténtica experiencia mística de orden natural. Pero es una experiencia de Dios *inquantum infundens et profundens esse in rebus*, indirectamente alcanzado en el espejo del *esse* substancial del alma, y en ese sentido el caso de la experiencia negativa de ese *esse*, obtenida por el vacío y en sentido contrario de la naturaleza (y en la que Dios, sin ser él mismo objeto de fruición, es alcanzado por ese mismo acto de experiencia de sí) trae un complemento y una corrección a dichas páginas, pues nos parece que constituye una auténtica experiencia mística de orden natural; no hemos considerado ese caso en el capítulo VI de *Les Degrés du Savoir*, porque allí no considerábamos sino la experiencia mística *de las profundidades de Dios*, y no entendíamos la palabra mística sino con esa significación primaria. Ahora creemos que una reflexión suficientemente atenta sobre la contemplación hindú obliga a reconocer la posibilidad, en las condiciones aquí analizadas, de una experiencia mística negativa de la misma *presencia de inmensidad*.

Señalemos aquí la distinción establecida por Râmânoudja, y que trae según nuestro parecer una notable confirmación a los pareceres propuestos en esas páginas, entre la salvación por el conocimiento solo (camino de la inmanencia y de la indiferenciación con el Brahma universal; es la experiencia mística natural tal como tratamos de caracterizarla) y la salvación por la gracia (camino de la amistad y del acceso a la Personalidad misma del Brahma). Ver el libro recientemente aparecido de Olivier Lacombe –contribución capital a nuestro conocimiento de la filosofía vedántica–, *L'Absolu selon le Védânta*, Paris, Geuthner, 1937, pág. 372.

podría distinguirlos, puesto que es puramente negativa? En cuanto pura experiencia negativa, ni los confunde ni los distingue. Y puesto que entonces ningún contenido de

orden "esencial", ningún *quid* es alcanzado, se comprende que el pensamiento filosófico, reflexionando sobre una tal experiencia, fatalmente se arriesga a identificar en alguna medida uno y otro absoluto, el que es espejo y el que es aprehendido en el espejo. La misma palabra "atman" designaría el sí mismo humano y el supremo Sí mismo.

En este ensayo analítico de la experiencia intelectual del *esse* substancial del alma por vía de nesciencia, como en la clasificación de las diversas clases de conocimiento por connaturalidad que he propuesto al principio, he tratado que aparecieran tipos puros. De hecho, en lo referente a la experiencia mística, juzgo que los casos más puros de la experiencia mística natural deben ser buscados en la India (ya que el nirvana budista corresponde indudablemente a la misma experiencia fundamental que la *mukti* o liberación brahamánica, pero traducido de un modo deficiente, y prestándose a las mescolanzas, a causa de la filosofía fenoménica del budismo); mientras que los casos puros de la experiencia mística sobrenatural han de buscarse en los espirituales cristianos, particularmente en los de la familia de Santa Teresa y de María de la Encarnación (Ursulina), de San Juan de la Cruz, de Taulero, del Padre Lallemant. En la medida en que la mística sobrenatural exija preparaciones humanas, implique estructuras y disciplinas, en esa medida por lo demás deben encontrarse en ella —trasladadas para una finalidad específicamente diferente y, por lo tanto, específicamente diferentes ellas mismas— estructuras análogicamente parecidas a las de la mística natural.

Inútil es añadir que las contingencias de la historia y de lo concreto nos presentan en todos los grados toda clase de mezclas y de enredos entre la contemplación natural y la contemplación sobrenatural (sin hablar de los fenómenos parasitarios, de los mimetismos, o de las simples interferencias neuropáticas que no se cuestionan en esta exposición), como entre los diversos tipos de conocimiento por connaturalidad que hemos distinguido. Pero creo que una de las

ventajas de nuestras distinciones es precisamente la de permitir un análisis más exacto de los casos complejos. En Platón y en Plotino se encuentra a mi parecer una combinación de la contemplación filosófica, de la experiencia poética y de la experiencia mística natural, siendo la función de esta última, aunque más o menos encubierta, mucho más importante en Plotino que en Platón; en muchos sufitas uno podría preguntarse si la fe en la trascendencia divina unida a la experiencia mística natural (la cual por sí misma se prestaría más bien a una conceptualización monista) no explican ciertos rasgos de la mística musulmana, viniendo todavía la experiencia poética con su afectividad propia a complicar las cosas entre los persas. Entre los contemplativos cristianos, San Agustín constituye un gran ejemplo del encuentro de la contemplación filosófica o teológica y de la experiencia mística sobrenatural; ¿y no se encontraría entre los místicos cristianos, inclinados al platonismo —aun en un Ruysbroeck, pero mucho más todavía en un Boehme—, una combinación singularmente exaltadora (pero algunas veces muy confusa) de la experiencia mística sobrenatural con la experiencia poética y con la experiencia mística natural? La orquestación debida a esas mescolanzas constituye el encanto, y también el peligro, de todos esos grandes espíritus.

Quisiera todavía señalar que en almas auténticamente contemplativas la experiencia poética —sacada fuera de su esfera propia y purificada por la contemplación— puede, según parece, encontrarse con la experiencia mística sobrenatural en unas relaciones extremadamente complejas de ayuda mutua, ayudando poderosamente al alma a penetrar en la experiencia de la unión y ocultando también el grado real de ésta. Pues no sólo la *expresión* poética, sino la misma experiencia poética puede adelantarse, por sus descubrimientos y sus intuiciones, a la experiencia mística. Y gracias a ella podrán ser dispensadas unas luces y unas enseñanzas espirituales preciosas por los contemplativos cuyo comportamiento con el prójimo —que es el gran criterio— deja

todavía entrever unas durezas de naturaleza y unas ignorancias de sí mismos que la gracia de la contemplación sobrenatural, en ese grado, habría podido disminuir.

III

Algunas conclusiones por vía de hipótesis de investigación

No me queda sino proponer algunas consecuencias que me parecen ocasionadas por los análisis precedentes y que presento sobre todo como hipótesis de investigación.

1. ¿Qué relación conviene establecer entre el *vacío* de la experiencia mística natural y la noche sobrenatural del espíritu?

Ante todo me parece que la distinción sanjuanista de la noche del sentido y de la noche del espíritu posee un valor no solamente teológico sino también y primariamente filosófico, quiero decir, fundamentado sobre la naturaleza del ser humano y sobre la doble desproporción, por una parte del sentido (imaginación, afectividad sensible, discurso sumergido en los signos) con el espíritu (en el sentido puramente metafísico de esa palabra), por otra del espíritu con las cosas divinas (aun hecha abstracción de lo sobrenatural).

Pero no hay correspondencias ni paralelismos entre las dos noches de San Juan de la Cruz, que se refieren a determinadas fases dolorosas del perfeccionamiento y de la transfiguración de la naturaleza por la gracia, y el vacío de la experiencia mística natural, que está relacionado con las exigencias esenciales de un movimiento opuesto a la naturaleza. Ese vacío, cualesquiera sean los sufrimientos y los terrores que pueda implicar, no llega tan lejos como la noche del espíritu, en cuanto que ésta debilita, desorganiza y "destruye" de alguna manera el espíritu (sin duda no físicamente, sino en todas sus medidas y perfecciones operativas y en su esfuerzo vital natural) para hacerlo proporcionado con la deidad. Pues el vacío de la experiencia mística natural no alcanza lo sobrenatural, a Dios en su vida íntima; se hace además por el mismo espíritu, por el esfuerzo del espíritu, y permanece enteramente intelectual, mientras que la noche se hace por la gracia operante y por el amor, que saben ser duros como el infierno. Y no es, como la noche del espíritu, una fase de paso hacia un estado mejor (unión transformante), sino el término preciso al cual se tiende, puesto que es el medio formal de la experiencia del Sí, y de la liberación.

Y ese vacío va mucho más lejos que la noche del sentido, en cuanto que ésta "destruye" el sentido para proporcionarlo con el espíritu. Aquél proporciona al espíritu consigo mismo. Aquél es como un exceso y un paroxismo de una noche del sentido de orden natural, ordenada a pasar más allá de la purificación del sentido, y a una muerte metafísica.

Tampoco hay, por otra parte, correspondencia o paralelismo entre las noches que en el orden natural corresponden a las noches sanjuanistas y el vacío de la experiencia mística natural.

Finalmente he indicado ya, qué diferencia formal separa, a mi juicio, el vacío –metafísico, y por vía de supresión y de concentración– propio de la experiencia mística natural y el vacío o el denudamiento –evangélico, y por vía de don y de desposeimiento, en favor de Otro más amado– que constituye no el medio formal sino la condición, debida ella misma a la gracia cooperante u operante, de la experiencia mística sobrenatural. A fin de evitar cualquier equívoco, advertimos que ese desposeimiento de sí, ese vacío o ese denudamiento evangélico, está unido de un modo enteramente general, según modalidades y grados diversos, a todos los estados de la contemplación sobrenatural. Es algo diverso de la noche del espíritu y del vacío particular que la contemplación implica, los cuales son una forma muy especial y como violenta de desposeimiento, torturante y enteramente pasiva, y producida, como un efecto, por la implacable luz de la misma contemplación y de la sabiduría de amor.

2. La distinción entre la unión intelectual y la unión de amor debe ser considerada como fundamental.

Una unión enteramente intelectual no sobrepasa, aun cuando vaya en sentido inverso de la naturaleza, el orden de la naturaleza, en el sentido que la filosofía y la teología cristianas dan a esa palabra.

Con el amor es menester considerar sea las experiencias y los modos premísticos de contemplación, sea las incidencias de experiencia poética, sea una experiencia mística sobrenatural.

Cuando realmente existe una experiencia mística por unión de amor, esa experiencia es sobrenatural (típica o atípica, y tal vez más o menos oculta, o más o menos disminuida, deformada o "aplastada" por efecto de las condiciones del medio y ante la carencia de un régimen mental proporcionado).

El caso de la bhakti, para tomar todavía nuestros ejemplos en la India, es uno de aquellos que ahora plantean para nosotros la mar de problemas, pues aquellos contemplativos hindúes que así colocan la piedad en primer orden, atribuyen al amor una función superior; en cuanto a la existencia de las experiencias auténticas –las mismas, particularmente, que han existido sin duda en el origen de la doctrina de la bhakti– son tales los testimonios que se debe admitir, si he de creer a nuestro amigo Olivier Lacombe, que ellas implican, al menos participativamente, una unión de amor con el Supremo, cuya gracia aguarda el alma. He aquí lo que sobrepasa la experiencia del Sí. Puesto que pensamos que la gracia santificante es ofrecida a todos los hombres, y que pueden recibirla almas que no pertenecen visiblemente a la Iglesia, y con ella el organismo de las virtudes y de los dones que le están unidos; puesto que, por otra parte, no es creíble que Dios se rehuse a unas almas de buena fe las cuales, aunque la idea de la gracia no sea para ellas sino un producto natural de la interpretación de las fases psicológicas de aridez y de plenitud, invocan con todo, con esa idea forjada de la gracia, la misma gracia que no les ha sido

revelada, no veo por qué habría de negarse que la experiencia mística tal como se presenta en la escuela de la bhakti pueda originarse de una especie de *composición* del movimiento ascensional del yoga y de las disciplinas de la contemplación natural del Sí con los toques sobrenaturales y con la caridad. El conocimiento explícito de los misterios de la Encarnación redentora y de los dones de la vida sobrenatural crea el régimen mental proporcionado al desarrollo normal de la experiencia mística sobrenatural. En un régimen en que ésta por el contrario no puede introducirse sino como extraña, y como disfrazándose, es creíble que se produzcan muchas acciones supletorias y que unas gracias de atracción a distancia, particularmente, vengan a dar a la experiencia mística natural un valor más elevado y una participación de la unión sobrenatural de caridad. Estamos aquí ante el campo inexplorado de los problemas concernientes al estado de los dones de la gracia en clima no cristiano.

3. Para resistir la noche sobrenatural del espíritu, que es una muerte y una desesperación de *todo* (aun de Dios) –digo desesperación vivida, no consentida–, en cuyo seno sólo la gracia mantiene una secreta esperanza, para resistir a una tal noche es necesaria una fuerza divina.

En el orden natural hay noches del espíritu que también son muerte y desesperación y, en el sentido que poco ha precisábamos, "destrucción" del espíritu hasta en su deseo natural y en su gusto consubstancial por sus propios fines operativos, horror radical frente a su propia vida. Esta especie de horrorosa y suicida separación, entre la inalterable estructura ontológica del espíritu, con el cual se identifica su apetito natural, y ese mismo apetito natural en cuanto que es tomado y asumido por el movimiento de toda la apetibilidad elícita y de la voluntad, atestigua en todo caso, en la línea de lo anormal, como la reflexibilidad en la línea de lo normal, la libertad del espíritu frente a sí mismo y lo que podría llamarse la cuarta dimensión de las cosas de la espiritualidad. ¿Son debidas esas noches a un gran abuso,

que hace pasar a esas regiones malditas? En todo caso son, en su orden particular, como un infierno (1).

Se podrían presentar muchos ejemplos de esas noches del espíritu de orden natural. Advierto que pueden encontrarse en el campo del puro conocimiento intelectual, metafísico o moral (es el caso de Fausto, *drum hab'ich mich der Magie ergeben)*, en el de la experiencia poética (pienso en Rimbaud), en el cruzamiento de esos dos campos (pienso en Nietzsche y en esas palabras tan sorprendentes cuando son escritas por él: *Crux mea lux, lux mea crux);* y que han de poder encontrarse también en el campo de la experiencia mística natural (querría saber si el tantrismo no está relacionado con una tal noche), pero entendiendo bien que una tal noche es algo enteramente diverso del vacío que constituye el medio formal de la experiencia mística natural, y del cual ella se inclinaría precisamente a desesperar.

En esas noches no hay ayuda. Pues la desesperación alcanza en ellas, como en la noche sobrenatural, la coyuntura del alma y del espíritu; pero como pertenecen al orden natural y no traen por lo tanto en el fondo de sí mismas la virtud secreta de un socorro sobrehumano, finalizan de sí en una catástrofe del espíritu (aniquilamiento en el sentido, magia, demencia, suicidio moral o físico). La noche sobrenatural del espíritu es la única de la que puede salir vivo el espíritu.

Las pruebas y los tormentos del amor profano son un analogado natural o una imagen de esa noche sobrenatural; pero ese amor, como lo señalábamos anteriormente, no es una experiencia contemplativa y no hay allí noches naturales *del espíritu.*

4. ¿Puede ensayarse una designación de los caracteres ontológicos diferenciales de la noche sobrenatural del espíritu? Este problema sale de los límites de la presente relación; sin embargo, se me permitirá indicar que conforme a mi parecer, tres notas, cuando están juntas, y unidas a la angustia y a las tinieblas que penetran la raíz de las facultades superiores, parecen ser características en este punto:

1º Experiencia mística por unión de amor;

2º Trascendencia ante toda técnica;

3º Comportamiento evangélico, o desprendimiento de la perfección en la perfección. Aquí aludo al hecho de que la perfección evangélica no es una perfección de atletismo espiritual en que el hombre se quedaría sin defecto, hasta impecable, sino la perfección del amor, del amor hacia Otro que el alma ama más que a sí misma, y que le importa ante todo amar más y alcanzar, aunque fuese arrastrando consigo imperfecciones y debilidades, deficiencias del cuerpo y del espíritu, hasta pecados que detesta, y que ella también le da, con todo lo que él se encarga de quitar. Ese desprendimiento de la perfección en la perfección es, según me parece, el secreto de las almas que han traspasado el umbral de la unión, y ese comportamiento invisible se refleja como en un espejo visible en un cierto comportamiento típico con el prójimo.

(1) Podrían invocarse aquí las observaciones de Juan de Santo Tomás sobre el estado de contradicción vivida en que se encuentra el espíritu del ángel caído, y sobre la especie de astenia radical por la que se halla herido; *Curs. theol.*, t. IV, disp. 24, a. 2 y 3.

Capítulo IV

CIENCIA Y FILOSOFÍA

I

Estado de la cuestión

Cuando tratamos de la discusión sobre la *ciencia* y la *filosofía*, entendemos esas dos palabras en el sentido que han tomado en los tiempos modernos, y según el cual *la ciencia* designa ante todo las ciencias matemáticas, físico-matemáticas y naturales, o, como también se dice, las ciencias positivas y las ciencias de los fenómenos; mientras que la *filosofía* designa ante todo la metafísica y la filosofía de la naturaleza. Quizá, por razones que se harán, lo espero, suficientemente claras en el decurso de esta exposición, convendría considerar aquí no sólo la filosofía, sino más generalmente la *sabiduría*, lo cual nos conduce en cierto sentido a la antigua distinción, hecha clásica por San Agustín, entre la ciencia y la sabiduría. Asimismo, la palabra filosofía es un nombre de modestia —muchas veces real, esperémoslo, algunas afectadas—, y ese "amor de la sabiduría" nada es si él mismo no es ya una sabiduría.

El problema no consiste en saber si la ciencia es buena o mala en sí misma: es buena, es una dignidad y una nobleza del espíritu, responde a la vocación del ser humano de dominar sobre la naturaleza. La cuestión está en saber si es *mejor* que la sabiduría, o si la sabiduría es *mejor que ella*, es decir, si la sabiduría, la ciencia que es sabiduría, es mejor que la ciencia que es sólo ciencia y que no es sabiduría, por buena que esa ciencia sea en sí misma. San Agustín decía

que cada uno de nosotros debe hacer aquí una elección, dar la preferencia a la sabiduría o a la ciencia, al conocimiento matutino, en el brillo de las cosas divinas, o al conocimiento vespertino, en el crepúsculo de lo creado. Y las civilizaciones también deben hacer semejante elección. La tragedia de la civilización moderna no proviene de que ha cultivado y amado la ciencia en un grado muy elevado y con éxitos admirables, sino de que esa civilización ha amado la ciencia *contra* la sabiduría.

A decir verdad, los problemas concernientes a la ciencia y a la filosofía se han renovado y complicado en nuestros días de un modo extraordinario. Por una parte, los progresos de la ciencia misma, por otra las especulaciones de los filósofos de la ciencia y de los lógicos, han originado esas renovaciones.

La crisis de crecimiento de la física moderna no sólo ha lanzado a la misma ciencia por caminos enteramente nuevos, mas la ha liberado de muchos seudodogmatismos y de seudometafísicas, particularmente del materialismo de los físicos "del tiempo de la reina Victoria", como dice Eddington, con su pretensión de "explicar" un buen día según las visiones del determinismo mecanicista la esencia de los cuerpos, incluso el desarrollo de todos los sucesos del universo, y ha conducido a la física a adquirir una conciencia clara de su propia naturaleza. Por otra parte, esa misma crisis de crecimiento, al disminuir las pretensiones dogmáticas de la ciencia experimental, ha transformado profundamente —en ese campo y por contagio en algunos otros— el trabajo y los métodos de la razón, le ha enseñado una libertad embriagadora, una *nueva y terrible libertad*, para retomar una frase empleada por Dostoïevsky a propósito de algo enteramente diverso. Del lado de los teóricos de la ciencia y de los lógicos, se ha cumplido conjuntamente un considerable trabajo.

Mientras que en Inglaterra, Russell, con más brillo que solidez, trataba de arruinar la lógica de la predicación y de derrumbar toda frontera entre la lógica y la matemática, y

Whitehead, después de esto, se esforzaba por trascender el nominalismo científico a fin de reconstruir una teoría del conocimiento y una metafísica de alto estilo, Meyerson, en Francia, demostraba que la ciencia tal como se hace testifica contra el esquema positivista de la ciencia, y descubre un incoercible deseo ontológico, que por lo demás ella es impotente para satisfacer; en nuestros días otro filósofo francés, Bachelard, acentúa más la invención creadora por la cual la ciencia conduce sus símbolos al encuentro de las cosas y experimenta ella misma su propia libertad, y las mutaciones producidas por ello en la vida de la razón, relativizada y dialectizada, inclinada a una agresividad general y a una especie de deber de imprudencia y de inseguridad [1].

Pero es preciso no olvidar que la influencia de todos los grandes movimientos contemporáneos de pensamiento obra, y bajo los más variados modos, sobre la noción que nos formamos de la ciencia. Por una parte, la fenomenología alemana, el bergsonismo, el pragmatismo, el tomismo, presentan cada uno su concepción general de la vida del conocimiento, y sus visiones sobre la naturaleza del saber. Por otra parte, unas corrientes de orden más práctico que especulativo vienen todavía a complicar el trabajo del espíritu. Particularmente las concepciones que se inspiran en el materialismo dialéctico y que son un desenlace de la corriente racionalista moderna, ejercen como del exterior una influencia bastante poderosa sobre ciertos sectores del pensamiento científico, y por esta causa no podemos descuidarlas. La palabra marxista tiene resonancias políticas que convierten su empleo en muy poco expeditivo en una exposición de filosofía especulativa. Sin embargo se ve que el pensamiento de Marx, aunque esencialmente orientado hacia la práctica, encierra una filosofía cuya potencia interna e importancia histórica son considerables.

El profesor Tawney es de parecer que en sus doctrinas

(1) Cfr. Gastón BACHELARD: *Le surrationalisme*, "Inquisitions", número 1, junio de 1936.

económicas Marx es *the last of the Schoolmen* (1): lo más grave en el acontecimiento marxista está precisamente en que nos presenta el caso de un filósofo que precipita la filosofía (la filosofía hegeliana) en la actividad práctica, social y política, considerada como su verdadera esencia, su verdadera vida y su auténtica verificación. Al principio existía la Acción, ha escrito Goethe. Ahora tenemos la substitución plena, en el propio pensamiento, del Verbo por la Acción. Una tal substitución lleva lejos y a resultados insospechados por el mismo Marx. Cuando un estado pretende imponer como una reivindicación política la adhesión de todas las poblaciones de una misma raza y de una misma sangre en una determinada *Weltanschauung*, esa pretensión infinitamente deshonrosa para la filosofía es la última transformación del abandono que un día, en el último extremo del hegelianismo, ha hecho de sí misma la filosofía en favor de la práctica, del *Golpe de mano* que era al comienzo.

II

El empirismo lógico

La epistemología de la escuela de Viena es enteramente diversa de la epistemología marxista y aun opuesta a ésta.

El nombre de *Círculo de Viena* fué empleado por vez primera en 1929. Primeramente correspondió a una asociación filosófica creada en Viena por Moritz Schlick, muerto trágicamente desde entonces, y designa un grupo de filósofos-hombres de ciencia, cuya orientación común es un *empirismo lógico* o un *fisicismo* debido a influencias históricas muy diversas, particularmente a la influencia de Mach y de Avenarius, a la de Poincaré y de Duhem, de Peano, de Russell y de James, y a la de Einstein. Además de Moritz Schlick, los principales representantes de esa escuela son Rudolf Carnap, Philipp Frank, Otto Neurath y Hans Reichenbach.

(1) El más atrasado de los escolares. (N. del T.)

Mucho se aprende sobre la ciencia cuando se oye hablar a los sabios, como sobre el arte cuando se escucha a los artistas. Ya he notado, por otra parte, cuán sugestiva me había parecido la manera con que Einstein respondía invariablemente a ciertas cuestiones concernientes al tiempo y a la simultaneidad, cuando las importantes discusiones científicas ocasionadas en abril de 1922 por su visita al Colegio de Francia: "*¿qué quiere decir esto para mí, físico?* Indicadme un método determinado para tomar físicamente ciertas medidas, mediante las cuales tal resultado observado recibirá tal nombre; solamente entonces sabré lo que queréis decir". Me parece que un problema semejante se halla en la base de las investigaciones de la escuela de Viena: *¿qué quiere decir esto para mí, sabio?* Trátase de distinguir los enunciados que *tienen un sentido* para el sabio y los enunciados que *no tienen sentido* para el sabio.

Prosiguiendo este análisis, los lógicos vieneses han aclarado que los enunciados que *poseen un sentido* para la ciencia no se pronuncian sobre la naturaleza o la esencia de lo que es, sino sobre las conexiones entre las *formulaciones* o los símbolos que nuestros sentidos y sobre todo nuestros instrumentos de observación y de medida nos permiten elaborar con relación a lo que nos aparece en nuestras *Erlebnisse*, en nuestras experiencias vividas; la ciencia no llega al ser de las cosas, sino a las relaciones matemáticamente instituibles entre esas formulaciones tomadas sobre las cosas, y solamente las cuales permiten, digo en el orden propio y sobre el plano propio de la ciencia, una comunicación o un lenguaje bien establecido, una *intersubjetivización* sometida a reglas fijas de significación.

Si digo *esta mesa*, estas palabras no significan para el sabio una substancia que se presenta bajo una determinada figura y bajo determinadas cualidades, y de la cual por lo demás nada puede saber como físico. Significan un determinado conjunto de percepciones unidas por unas regularidades expresables *—la posibilidad permanente de sensación* de la que antes hablaba Stuart Mill—, unida a un cierto número de determina-

ciones matemáticas y lógicas que la hacen intersubjetivable.

Si digo *la materia*, esa palabra, para el físico, tampoco significa una substancia o un principio substancial, sobre cuya misteriosa naturaleza se preguntaría, para responder con Dubois-Reymond, si es sabio: *ignorabimus*. Para el sabio la palabra materia significa únicamente un determinado conjunto de símbolos matemáticos establecidos por la microfísica y sometidos por lo demás a una perpetua renovación, y en el que ciertas observaciones y mediciones perfectamente designables son expresadas según las reglas del cálculo diferencial o del cálculo tensorial y según la sintaxis de determinadas construcciones teóricas de conjunto, por otra parte provisorias, como la teoría de los quanta o las síntesis de la mecánica ondulatoria.

Todo esto es muy bello, pero es preciso tener el coraje de ir hasta el fin. Un aserto como *yo soy* o *yo existo*, enunciado a la manera con que Descartes por ejemplo lo enunciaba, no tiene sentido para el sabio, porque un enunciado provisto de sentido científico expresa una relación estable entre dos formulaciones reducibles en definitiva a tal o cual clase de experiencias sensoriales; y la existencia, en la fórmula cartesiana, no es una tal formulación. Una afirmación como *yo hablo ante un auditorio compuesto de personas humanas*, enunciado del modo con que lo enuncia el sentido común, igualmente está desprovista de sentido para el sabio, pues la *persona* no es un símbolo sensorio-matemático manejable para la ciencia. Esos asertos tendrán sentido para el sabio cuando las palabras "existencia" y "persona", luego de una reforma conveniente, hayan perdido toda significación para el no especialista.

Generalmente hablando, todo enunciado que de por sí lleve al *ser* o a la *esencia* misma es eliminado como *carente de sentido para el sabio;* y naturalmente las necesidades racionales pierden al mismo tiempo su carácter absoluto; lo que los filósofos llaman los primeros principios de la razón, no expresan más que ciertas regularidades verificables en ciertos casos y no verificables en otros en el tratamiento

lógico que hacemos sufrir a nuestras *Erlebnisse*. Las discusiones referentes al determinismo científico y al principio de indeterminación de Heisenberg han esclarecido este punto en lo que concierne al principio de causalidad, o, más exactamente, en lo que concierne a la reforma que sufre la idea de causalidad en el dominio de la ciencia experimental. Y no veo del todo por qué el principio de no contradicción —debidamente privado de toda significación ontológica— no estaría expuesto un día a la misma suerte, si algún día la introducción del valor simultáneo del *sí* y del *no* en una expresión simbólica permita la formulación matemática de un conjunto de observaciones y de medidas con más elegancia o facilidad, o uniendo en una síntesis general las teorías provenientes de diferentes sectores de la ciencia y que sin esto no podían ser conciliadas.

Todo esto significa que la inteligencia es una especie de *testigo* y regulador indispensable del sentido en el trabajo científico, pero que permanece, si así puedo decir, *al margen* de ese trabajo. Los sentidos y los aparatos de medida son los únicos que ven en la ciencia, y la inteligencia no se halla allí sino para transformar los signos que expresan lo que de este modo ha sido *visto* siguiendo las reglas de la sintaxis matemática y lógica (que por lo demás consiste para los vieneses en puras transformaciones tautológicas). La inteligencia está instalada en la oficina central de la fábrica, donde coloca en fichas y somete a un cálculo cada vez más extenso todas las indicaciones que se le traen. Permanece fuera del taller donde se efectúa directamente el trabajo, le está prohibida la entrada al taller.

III

La idea tomista de la ciencia de los fenómenos.

La teoría de la ciencia experimental propuesta por los vieneses padece a mi juicio de ciertos errores filosóficos particulares, que llevan especialmente a la noción del tra-

bajo lógico y a la noción del signo. El trabajo lógico, en el cual el espíritu pasa de un enunciado a otro enunciado en virtud del razonamiento y de la conexión de las ideas, no es, como piensan los vieneses, un simple proceso tautológico, en el cual solamente transformaríamos las expresiones simbólicas de un mismo pensamiento; no es una simple repetición de lo mismo, el espíritu pasa en él de una verdad a *otra* verdad.

En cuanto a la noción de signo, ella no se relaciona con nuestros estados de conciencia, con nuestras *Erlebnisse*, sino con los objetos, independientes de nuestros estados subjetivos aunque constituídos en su condición de inteligibilidad propia por la actividad de nuestro espíritu.

Sobre todo la teoría de los vieneses padece un *purismo positivista* sobre el cual volveré en seguida. Pero en lo referente a un determinado aspecto característico de la estructura de la ciencia, ella insiste sobre una verdad funcional que a decir verdad ellos no han descubierto (la reciben más bien de los sabios) y la cual es debida a la toma de conciencia que la ciencia moderna, particularmente la física, ha efectuado de sí misma. Esa verdad consiste en que la ciencia –la ciencia en el sentido moderno de la palabra–de *ningún modo* es una filosofía, y exige por consiguiente, si me atrevo a usar este barbarismo, la *desontologización* completa de su léxico nocional.

La empresa es más ardua de lo que parece, reviste un carácter de heroicidad, implica una lucha sin cuartel contra el lenguaje, porque el lenguaje está inevitablemente cargado de inteligencia y de ontología; y es muy curioso comprobar que esa lucha desesperada contra el lenguaje caracteriza en nuestros días, en regiones muy diferentes, dos de los esfuerzos de conquista más típicos y bellos del espíritu, el esfuerzo científico y el esfuerzo poético; tal vez sólo los místicos a decir verdad estén en condición de finalizar felizmente una tal lucha: porque no necesitan del lenguaje, al menos en una determinada zona y en determinados momentos de experiencia o de actuación.

Pero dejemos este paréntesis. Quiero notar esto, que so-

bre el punto preciso señalado en la sección precedente (y observadas las reservas que acabo de indicar) el estudio d la ciencia de los fenómenos tal como se ha desarrollado e los tiempos modernos y que es algo nuevo con relación a estado de cultura del mundo antiguo y medieval, ese estudi hecho a la luz de los principios epistemológicos de Santo Tomás de Aquino conduce a unas visiones que concuerda con las de la escuela de Viena. Cuando por nuestra pa hemos propuesto esas visiones en obras como *Les Degrés* e *Savoir* y en nuestro ensayo sobre la *Philosophie de la Nature*, todavía no habíamos trabado conocimiento con lo trabajos de la escuela de Viena; y la convergencia (parcia de las fórmulas empleadas aquí y allí nos aparece como tanto más notable.

Se me permitirá que resuma tan brevemente como posible los resultados a los cuales había llegado.

Lo esencial, a mi juicio, está juntamente en el repudi franco de la concepción *positivista* del saber, que es un erro filosófico, y en contar con la *toma de conciencia* efectua por las ciencias de la naturaleza, toma de conciencia qu ella misma una realidad espiritual, un dato de experiencia d más subido valor, y que no podríamos desconocer sin seri falta y sin peligro.

Lo que ante todo interesa, pues, en este punto, según m parece, es la distinción (lo que no hacen los Vieneses) d dos maneras de elaborar los conceptos y de analizar lo re sensible. He propuesto llamar a esas dos clases de análisi con los nombres siguientes: la una, *el análisis empiriológic* o la otra, *el análisis ontológico* de la realidad sensible.

Si observamos un objeto material cualquiera, es, mien tras lo observamos, como el lugar de encuentro de do conocimientos: el conocimiento del sentido y el conoci miento del entendimiento; estamos ante una especie de flui sensible estabilizado por una idea, por un concepto; en otro términos, estamos en presencia de un núcleo ontológico pensable, manifestado por un conjunto de cualidades percibi

das *hic et nunc*: no digo de cualidades *pensadas*, sino de cualidades *sentidas*, objetos de percepción y de observación actual.

Con relación a lo real sensible considerado como tal, habrá, pues, una resolución de conceptos y definiciones que podemos llamar *ascendente* u ontológica hacia el ser inteligible, en la cual lo sensible permanece siempre presente y desempeña una función indispensable, pero indirectamente y al servicio del ser inteligible, como connotado por él; habrá, por otra parte, una resolución *descendente* hacia lo sensible, hacia lo observable como tal, aun en cuanto observable; no ciertamente que el espíritu deje de referirse al ser, lo que es completamente imposible; el ser permanece siempre presente, pero pasa al servicio de lo sensible, de lo observable, y sobre todo de lo mensurable; se convierte en una incógnita que asegura la constancia de ciertas determinaciones sensibles y de ciertas medidas. A decir verdad, la novedad aportada aquí por la ciencia moderna es justamente la autonomía, la separación lógica de esa *resolución descendente*, que los antiguos no habían soñado en constituir aparte como instrumento especial de ciencia. Pensamos por una parte en la definición de los genes, de las hormonas, de la inmunidad en biología; de la alucinación, de la represión de la ceguera verbal en psicología; en la definición de una especie química, o en física en la definición de la masa o de la energía; y por otra pensamos en las definiciones filosóficas de las cuatro causas, de la acción transeúnte y de la acción inmanente, de la substancia corporal y de las potencias operativas. Si comparamos esos dos grupos de definiciones, nos damos cuenta que responden a un análisis y a una dirección intelectual enteramente diferentes. No basta decir que en el primer caso se busca la definición por notas sensibles —esto lo hacía ya la ciencia "filosófica" de los fenómenos tal como la practicaban los antiguos, pero tomando esas notas sensibles como el signo y el substituto de una quiddidad inteligible a la cual se refería en definitiva el valor del conocimiento—, es preciso decir que en el primer caso, en el caso de la definición por las notas sensibles

entendida según el espíritu de la ciencia moderna, se busca la definición por las notas sensibles *sin tomarlas como el signo y el substituto de una esencia física inteligible obscuramente tocada gracias a ellas*, en una palabra, se busca la definición pura y simple por las posibilidades de observación y de medición, por las operaciones físicas por efectuar (1).

En el segundo caso se busca la definición por los caracteres ontológicos, por los elementos constitutivos de una naturaleza o de una esencia inteligible, a pesar de la obscuridad con que a veces es alcanzada ésta.

Tenemos, pues, el derecho de distinguir esos dos tipos de análisis conceptual y de decir que en un caso uno se ocupa de un análisis de tipo ontológico, quiero decir orientado hacia el ser inteligible; y en el otro, en un análisis de tipo empiriológico o espacio-temporal, quiero decir orientado hacia lo observable y lo mensurable como tales.

En ese análisis empiriológico, característica de la ciencia en el sentido moderno de la palabra, la posibilidad permanente de verificación sensible y de medición desempeña la misma función que la esencia para el filósofo; la posibilidad permanente de observación y de medición equivale para el sabio, reemplaza para él lo que es la esencia para el filósofo. Se ve que en ello hay como un esfuerzo contra la inclinación natural de la inteligencia, porque hay que limitarse, como a lo esencial de la noción y a su constitutivo propio, al acto mismo del sentido, a una operación física por efec-

(1) Se advertirá que tomadas en sí mismas la definición del gene o de la ceguera verbal podrían ser entendidas sea en la línea "ontológica" de los antiguos, sea en la línea "empiriológica" de los modernos. De hecho, precisamente porque la biología y la psicología se constituyen *aparte* como ciencias de los fenómenos y padecen, como todo el universo de las ciencias "no filosóficas" de los fenómenos, el atractivo noético de la física, es preciso entender sus definiciones en la línea "empiriológica" de los modernos. Y con esta condición la biología y la psicología experimentales esquivan los riesgos de explicaciones ilusorias implicadas por el imperialismo filosófico de la ciencia de los antiguos. (Que ellas se expongan al mismo tiempo a otros riesgos, es otra cuestión.)

iar, a una observación o a una medición. Es esa observación por hacerse, ese acto del sentido, el que servirá para *finir* el objeto.

Si se ha comprendido esto, se ha comprendido la posición or ejemplo de un Einstein en física, y la oposición más arente que real del filósofo y del sabio sobre cuestiones mo las concernientes al tiempo y a la simultaneidad; una l oposición se soluciona inmediatamente, puesto que el po de definición es esencialmente diferente en los dos casos. Para el físico consciente de las exigencias epistemológicas de su disciplina, la ciencia tiende a las definiciones, no or los caracteres ontológicos esenciales, sino por un cierto úmero de operaciones físicas realizables en unas condiciones bien determinadas. Y como, por otra parte, toda ciencia ende en cierto modo, y por imperfectamente que sea, a la cplicación y a la deducción, a un conocimiento *propter uid*, la ciencia empiriológica estará necesariamente obligada a buscar sus deducciones explicativas, y el último principio formal de sus definiciones, de parte de *construcciones e razón* fundamentadas en lo real, y que reemplazarán, como mitos o símbolos explicativos *bien fundamentados*, a los *otia realia*, a las causas de orden ontológico que la inteligencia busca cuando sigue su inclinación natural; una tal laboración de seres de razón fundamentados *in re*, cuyos emplos más significativos se encuentran en la físicomatemática [1], pero también en las disciplinas no matematizadas omo la psicología experimental, y por los cuales son alcanzadas de una manera ciega las causas reales, se relaciona on el aspecto *de arte* o de *fabricación*, cuya importancia en s ciencias empiriológicas se ha subrayado con frecuencia con razón. La *esencia*, la *substancia*, las *razones explicativas*, las *causas reales*, son alcanzadas así de cierta manera

(1) Son ante todo las matemáticas las que proporcionan al físico s seres de razón que necesita. Con esto no queremos decir que el bjeto de las mismas matemáticas sea siempre un ser de razón. El objeto de las matemáticas es *indiferentemente* ya un abstracto real, ya un ser de razón. Cfr. *Les Degrés du Savoir*, págs. 80 y 283.

—indirectamente y a ciegas, en unos substitutos que son mitos o símbolos perfectamente fundamentados, construcciones de razón que el espíritu efectúa sobre los datos de la observación y de la medición y de donde se adelanta al encuentro de las cosas; y de este modo esas nociones primitivamente filosóficas se encuentran corregidas y fenomenalizadas.

El físico se forma del mundo, como se ha dicho muy justamente [1], "una imagen en la cual ciertos rasgos expresan verdaderamente, no la naturaleza, sino la estructura de lo real, y es ésta una cierta adecuación. Por ejemplo, el átomo de Bohr significa el cuadro de Mendelejeff; la teoría ondulatoria significa las interferencias". Pero lo real es captado así gracias a las construcciones de razón.

Los espíritus fáciles que se creen fuertes se han burlado mucho de los *seres de razón* de la escolástica. Vemos aquí que sólo la teoría del *ser de razón fundado en lo real* puede darnos una interpretación acabada y satisfactoria del doble carácter paradojal —a la vez *realista* y *simbólico*— presentado por las ciencias de los fenómenos y que a primera vista parece tan desconcertante. Los sabios que sostienen de muy buena gana el carácter simbólico de su ciencia, protestan por otra parte que ésta alcanza bien la realidad. Los que afirman más, por el contrario, el carácter realista de su ciencia, protestan con esto que ella no pretende descubrirnos la esencia de las cosas. Sólo el filósofo puede dar la clave de esa doble serie de testimonios. Nada mejor que la doctrina del ser de razón muestra la perspicacia crítica y gnoseológica de los antiguos y su cuidado de reconocer con precisión lo que proviene propiamente de las iniciativas del espíritu en la obra y en el cuadro de la ciencia. Hoy día sería necesario retomar sistemáticamente toda esa doctrina y mostrar cómo el *ens rationis* interviene bajo diversas formas en nuestra ciencia de los fenómenos (y sobre todo en las ciencias empíricomatemáticas); a veces (como en las partes más altamente conceptualizadas de la física teórica)

(1) F. RENOIRTE, en *Philosophie et Sciences*, Jornadas de estudios de la Sociedad tomista, Lovaina, 1935, pág. 36.

es en el sentido pleno de la palabra un *ser de razón*, una construcción ideal, un mito bien fundamentado; más frecuentemente es un elemento o una connotación de idealidad (de importancia o de "volumen" muy variable), que llega a unirse con un núcleo de *ens reale* y a afectarlo con *condiciones de razón* o coeficientes de razón más o menos elevadamente elaborados: de suerte que la idealidad se encuentra allí en los grados más diversos.

Las visiones propuestas por nosotros acerca de la estructura de la ciencia empiriológica, y que acabamos de resumir rápidamente, no han sido siempre comprendidas con exactitud (1). Unas expresiones como "física de la can-

(1) En una información interesante por lo demás, pero en la que la filosofía aparece alegremente sacrificada sobre el altar de la ciencia (*Jornadas de estudios* de la Sociedad tomista, *Philosophie et Sciences*, Lovaina, 24 y 25 de septiembre de 1935), el R. P. Salman ha aludido a esas visiones cuidando tan poco de entenderlas bien, que la rectificación que constituye el objeto de la presente digresión nos ha parecido necesaria.

Añadamos, en lo que respecta a las *scientiae mediae* (cfr. *op. cit.*, págs. 48-49), que si ellas han desempeñado de hecho, en la síntesis de los antiguos, una función simplemente accidental que nosotros mismos hemos señalado, esto nada quita al valor de atracción que representan frente a una síntesis nueva fundada sobre los principios aristotélico-tomistas. Por otra parte, el hecho de que "muchas realidades físicas no sean totalmente percibidas, como el ultravioleta o las acciones magnéticas" (pág. 52) de ningún modo impide que esas realidades pertenezcan *reductivamente* a la esfera de lo observable y de lo sensible, como lo hemos explicado en *Les Degrés du Savoir* (págs. 94 y 357) a propósito de lo que hemos llamado lo "infigurable por defecto". Finalmente, la función desempeñada por los datos cuantitativos en la física de los antiguos, y sobre la cual el R. P. Salman insiste con razón (*op. cit.*, págs. 46-48) no concierne sino a las determinaciones matemáticas de un objeto que permanece ontológica o filosóficamente concebido, y nada tiene que ver con un tipo de ciencia en la que el análisis y la explicación "que hace saber" son buscados de parte de la inteligibilidad matemática. Aun cuando la física antigua estuviese todavía mucho más matematizada de lo que se dice, esa matematización permanecería en el orden "material", no "formal".

tidad" o "matematización de lo real" no implican, como algunos han creído, la eliminación pura y simple de toda cualidad: en las mismas matemáticas hay un elemento cualitativo irreductible; ¡con mayor razón en la física! Todo novicio en aristotelismo sabe que suprimir lo cualitativo, como suprimir el movimiento, equivale a la supresión de la física. Nosotros sostenemos que las mismas cualidades usadas por la física moderna son matemáticamente reformadas, y que los principios de explicación y de deducción, el *propter quid*, lo *formal* científico (la *forma faciens scire*) son exigidos por eso a las matemáticas, y buscados "en la línea de la cantidad". En esto mismo consiste la intelectualización progresiva de lo real físico o sensible o la "desantropomorfización" que justamente se ha señalado como uno de los caracteres de la ciencia moderna de los fenómenos —mientras que por otra parte— y precisamente porque esa intelectualización es una matematización—, esa misma ciencia, a medida que se conoce mejor, debe renunciar, como hemos explicado, a ser una ontología de la naturaleza.

Por otra parte, cuando decimos que la ciencia empiriológica resuelve sus conceptos en lo sensible, lo "sensible" no se reduce para nosotros a las cuatro cualidades aristotélicas; esa palabra designa, de una manera general, todo el orden de lo que por una u otra razón procede de por sí de una operación sensorial (la lectura de un termómetro, por ejemplo, o la observación de franjas de interferencia). La oposición que se ha tentado establecer (1) entre lo *sensible* y lo *físico* aparece desde este punto de vista como enteramente frívola. Gran verdad es que la física moderna ha podido —gracias precisamente a su estructura matemática— pasar de las *cualidades sensibles*, del frío, del calor, de lo húmedo, de lo seco, como principios de explicación, a

Se leerá con provecho, en el mismo volumen que relata las *Jornadas de estudios* de 1935, la penetrante relación de M. Yves Simon, *La Science moderne de la nature et la philosophie*.

(1) R. P. Domingo Salman, Jornadas de estudios de la Sociedad tomista, III, 1935. *Philosophie et Sciences*, pág. 55.

unas *propiedades físicas* más profundas. Pero esas mismas propiedades físicas no son concebidas sino en orden a unas operaciones sensoriales que les conciernen directa o indirectamente, y pertenecen ellas mismas a la esfera de lo sensible. Como muy justamente se hace notar, "yendo del color, del contacto, del sonido, etc., a lo discontinuo, al movimiento, a la atracción y a la repulsión, indudablemente se va de lo que es superficial y confuso a lo que es profundo y exactamente determinable, *pero se va en un solo y mismo orden, que es el orden sensible, y no se pasa de un orden a otro*, de lo sensible a lo que se quiere llamar la realidad física..." (1). "En la ciencia contemporánea, el entendimiento no opone una realidad física, alcanzada únicamente por él, a unas apariencias sensibles, sino tan sólo un aspecto sensible más profundo y más exactamente cognoscible a unos aspectos sensibles superficiales y confusos." (2).

Se ve por eso que el sacrificio del valor objetivo y de la realidad de las cualidades sensibles a prejuicios seudocientíficos, equivaldría a arruinar de raíz el valor objetivo de la física misma (3) y ese *fundamento en la realidad* que tanto interesa reconocer a sus entidades explicativas y sobre el cual poco ha insistíamos. Se ve por otra parte en qué ha consistido la falta de la física antigua, que concede a las cualidades sensibles (y a las más primitivas, a las cualidades

(1) R. P. BLANCHE, discusión, *ibid.*, pág. 62.

(2) R. P. BLANCHE, *ibid.*, pág. 63.

(3) Cfr. las observaciones de Dom FEULING, *ibid.*, pág. 70. Se han llevado a cabo desde hace unos treinta años notables progresos, en grupos filosóficos diferentes, hacia una concepción realista de la percepción sensorial. Cfr. J. GEYSER: *Unsere Aussenwelt*, 1921; N. O. LOSSKY: *Transsubjectivity of Sense-qualities*, "Boletín de la asociación rusa para las investigaciones científicas", núm. 21, Praga, 1936. — N. O. LOSSKY cita en otra parte (*Intuitivism*, *ibid.*, núm. 12, 1935) los trabajos de S. Frank (*Predmet Znania*. "L'Objet de la Connaissance") y el *Symposium* publicado en 1926 en Moscú bajo el título *Puti Realizma*, "Los caminos del realismo" por muchos autores partidarios del "realismo intuitivo", F. Babynin, F. Berezhkov, A. Ognyov y P. Popov. — Sobre el carácter existencial de la percepción del sentido, cfr. *Les Degrés du Savoir*, pág. 229, nota 1.

del tacto) una confianza ontológica y un valor quidditativo muy insuficientemente criticados. Las cualidades sensibles no son "subjetivas", existen en las cosas; pero a causa misma de la oscura unión intencional propia del sentido, no son percibidas *en su ser*, son percibidas tan sólo *en su acción*, en la acción ejercida sobre el órgano. Esencialmente la percepción sensorial no percibe las cualidades en su esencia, sino solamente en la acción, sometida ésta misma a todas las condiciones de relatividad del mundo físico, ejercida *hic et nunc* sobre el órgano del sentido. La FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA deberá testimoniar mucho respeto a este conocimiento del sentido (1) —digo en el orden mismo de la intuición invencible mente oscura como es un conocimiento inmediato intrínsecamente sometido a las condiciones de materialidad—, y sin que pretenda usar el objeto propio de la intuición del sentido como un principio de inteligibilidad, pues el sentido me entrega ciertamente una realidad, pero no me dice *lo que ella es*. (Sabe muy bien lo que ella es *en la acción* material ejercida por el agente sobre el órgano, no sabe lo que ella es *en su ser*, o en su constitutivo inteligible.) El drama de la CIENCIA DE LOS FENÓMENOS consiste en que carece de la inteligibilidad explicativa en ese plano mismo de lo sensible. Entonces, o bien la ciencia de los fenómenos reemplazará las cualidades sensibles en cuanto objetos de sensación por una simple hipóstasis *filosófica* de éstas, que creerá explicatoria: éste fué el error de la antigua física, de la ciencia de los fenómenos tal como la concebían los antiguos y que, aunque confiese teóricamente que las esencias de las cosas sensibles permanecen las más de las veces desconocidas para nosotros, prácticamente se comportaba como si la idea del calor le proporcionase —no como desconocido al entendimiento, sino como principio de explicación— el *quod quid est*, la esencia inteligible de esa cualidad física que la sensación del calor no alcanza en realidad sino en su acción sobre el órgano, no en su ser,

(1) Cfr. nuestro ensayo sobre *La Philosophie de la Nature*, París, Téqui, 1935, págs. 76-80.

y que por consiguiente permanece invenciblemente oscura para nuestro espíritu (1). O bien la ciencia de los fenómenos reemplazará las cualidades sensibles en cuanto objetos de sensación por una entidad *físicomatemática* que implica en un grado más o menos elevado un coeficiente de identidad y de simbolización, de fabricación por el espíritu, pero fundamentada en lo real —fundamentada precisamente sobre los datos de la percepción sensorial y las mediciones físicas—, y concebida y definida por resolución en lo observable y lo mensurable, por relación a una operación física por efectuar. Es el caso de la física moderna, de lo que llamamos la ciencia empiriométrica (2).

Marcel De Corte ha demostrado muy bien que el movimiento de descenso hacia lo observable se encuentra ya en el mismo Aristóteles. "Por un lado un movimiento de ascensión arrastra al pensamiento de Aristóteles a una racionalización ontológica del dato sensible, y tenemos la teoría de la materia primera, de la forma y de la privación, las de la naturaleza, de las cuatro causas, de la fortuna y del azar, de la finalidad y de la necesidad, del movimiento, de lo infinito, del lugar, del vacío, del tiempo, etc., que constituye la φυσικὴ ἀκρόασις y una verdadera suma de la *filosofía de la naturaleza* cuyo valor, con diversas enmiendas y que no afectan lo esencial de la misma, permanece para nosotros, aun hoy día, capital. Por otro lado, «la investigación de los principios del cuerpo sensible» que, según la afirmación constantemente repetida por Aristóteles, es el fin mismo de la ciencia física, se llevará a cabo según un movimiento de descenso hacia lo sensible, sentido en cuanto tal, y pensado como tal, el cual, conjuntamente con la teoría de los cuatro elementos nacida históricamente de la filosofía presocrática y de una primera visión física del universo, dará la doctrina de las cuatro cualidades sensibles elementales: caliente, frío, húmedo y seco, punto de atracción de la física cualitativa de los escolásticos. La comparación de los capítulos 5-9 del libro A de la *Física* y de los primeros capítulos —sobre todo el segundo— del libro B de *De Generatione et Corruptione*, es singularmente sugestiva bajo este aspecto: por un lado, vemos «los principios del cuerpo físico» reducidos a la sensación más puramente física, la del tacto (329 *b* 7 sq.), *pensada en la medida de la posibilidad de su contenido neto;* por otro vemos esos mismos principios superelevados al nivel ontológico de la materia, de la forma y de la privación (189 *a* 11 sq.), es decir, para usar la propia expresión de Aristóteles, *al estado de la inteligibilidad misma del ser.*" (1).

Pero lo que Aristóteles creía encontrar en los "principios del cuerpo físico reducidos a la sensación más puramente física" es todavía un contenido inteligible, que procede, por oscuramente que sea, del ser explicativo; es todavía una esencia admisible para el análisis ontológico, una quiddidad filosóficamente concebida. Por esta razón su física experimental permanece en línea de continuidad con su filosofía de la naturaleza y aun constituye con ella un solo saber típico. Como lo notábamos anteriormente (2), no ha tenido la idea de constituir como instrumento especial de ciencia la resolución descendente de los conceptos, convertida por tanto en una resolución en lo observable *como tal*, es decir, desontologizada, y trasladada, para hacerse inteligible, en símbolos explicativos —y preferentemente, en toda

(1) Queremos decir que la cualidad sensible no es conocida por la inteligencia sino en cuanto que la inteligencia engloba al sentido y en cuanto que la conciencia intelectual alcanza el dato mismo del sentido en el plano de éste. Sabemos que ella existe en las cosas y que es una cualidad; *lo que es* esa cualidad (digo en su ser, no ya en su acción sobre el órgano), queda una *x* tanto para nuestro espíritu como para nuestros sentidos. Nuestra inteligencia ciertamente sabe algo de ella (sabe, por ejemplo, que no es reducible a un simple movimiento vibratorio); respecto a su especificidad, no sabe sino lo que sabe el sentido, y lo cual no es quidditativo.

(2) Cfr. las observaciones de Marcel De Corte a las Jornadas de estudios de la Sociedad tomista en Lovaina, *op. cit., Philosophie et Sciences*, págs. 117-120.

(1) Marcel De Corte, *ibid.*, págs. 116-117.

(2) Ver antes pág. 148.

la medida de la posibilidad, en símbolos explicativos de naturaleza matemática.

IV

La filosofía de la escuela de Viena.

Creemos que de los análisis precedentes resalta que los principios epistemológicos tomistas permiten explicar, sin forzar ni falsear nada, la intuición reflexiva por la cual la ciencia moderna adquiere cada vez más conciencia de sí misma y a la cual debe su mérito principal la escuela de Viena.

Desgraciadamente los vieneses son filósofos. Eso se ve en seguida por la manera con que recalcan las verdades aprehendidas por ellos, y cuya punta aplastan, como dice Pascal. La escuela de Viena vicia una buena intuición por una mala conceptualización, fenómeno que se ha visto muy frecuentemente; vicia por una conceptualización positivista la intuición reflexiva, de la que acabo de hablar, y la toma de conciencia que la ciencia moderna efectúa de sí misma.

Debemos recordar aquí que los lógicos de Viena han conducido sus análisis según un determinado espíritu filosófico que no han pensado someter a una revisión crítica, y que procede a la vez del empirismo, del nominalismo y de las concepciones puestas en boga por la logística. Padecen también muchos prejuicios y muchas ignorancias específicamente modernas. Por otra parte no conocen sino una ciencia, la ciencia de los fenómenos, la ciencia de laboratorio: y como buenos discípulos de Descartes se forjan de esa ciencia, y de toda ciencia, una idea deplorablemente unívoca. Por otra parte, no conocen sino una familia de filosofías y metafísicas, en la cual, preciso es confesar con razón, desempeñan un gran papel la arbitrariedad, la obscuridad abismal y la orquestación doctoral de experiencias psicológicas o morales a las cuales se pide el secreto del ser; contra esas clases de metafísica tienen sobrada razón para protestar, y es necesario reconocer que Carnap

aventaja a Heidegger; le es fácil, muy fácil, demostrar allí una brillante injusticia y declarar que un metafísico es un músico que ha errado su vocación.

No nos maravillemos, pues, de los excesos de la escuela de Viena en la sistematización de pareceres por ella propuestos, en sí mismos justos, que poco ha resumía al referirme a la estructura de las ciencias mismas de los fenómenos; ya he sugerido que a mi parecer no evita el peligro de purismo ilusorio al que naturalmente está expuesta toda concepción positivista de la ciencia. Obsesionada por el aspecto, por lo demás enteramente característico, pero no exhaustivo, al cual consagra su atención, olvida que si la ciencia no alcanza el ser de las cosas más que indirectamente y por el medio de las construcciones de razón, sin embargo es por cierto éste lo que así alcanza de un modo enigmático y "ciego", como decía Leibniz; la escuela de Viena desconoce la irreductible tendencia realista de la ciencia de los fenómenos. Si ella parece explicar la estructura lógica hacia la cual tiende, como hacia su límite ideal, la ciencia en cuanto *hecha* y racionalizada cada vez más perfectamente, descuida así ciertos caracteres profundos de la ciencia *en gestación*, dicho de otro modo, de la investigación misma y del trabajo de descubrimiento científico. A pesar de lo escandaloso que parezca a la ortodoxia positivista, ese trabajo no puede llevarse a término sino en el sentimiento de la importancia latente de las causas y de las esencias de las cosas, en el clima, oscuro para el mismo sabio, del misterio ontológico del universo. Por esa razón permanece capital el problema de la adecuación con lo real, aunque bajo formas enigmáticas, para sabios de la talla de Gonseth, el cual con algunos otros matemáticos y físicos ha infligido una sensible derrota, en ocasión del "Congreso Internacional de Filosofía de París", en julio de 1937, a las pretensiones muy dictatoriales de la escuela de Viena. Por otra parte, en la ciencia *en gestación*, en el trabajo de descubrimiento científico, es preciso confesar que según la palabra del Profesor Bumstead, *any sort of logic (or the*

lack of logic) is permissible, la falta de lógica sirve tanto como la lógica.

Sin embargo, la falta esencial que se debe reprochar a la escuela de Viena, se halla en otra parte, aunque en trabazón con esa primera falta. Esa falta esencial consiste en la confusión de lo que es verdadero (con ciertas reservas) de la *ciencia de los fenómenos* con lo que es verdadero de *toda ciencia* y de *todo saber* en general; consiste en extender a la universalidad del saber humano lo que no es admisible sino en un sector particular de éste. De ahí procede una negación absoluta de la metafísica, y la arrogante pretensión de rehusar todo sentido a los enunciados metafísicos.

Hablábamos poco ha de lo que no tiene sentido *para el físico*. Si se suprimen muy simplemente esas tres palabritas "para el físico", se dirá que lo que no tiene sentido *para el físico*, carece *totalmente* de sentido. Uniformidad, sujeta al paso brutal de la ciencia humana, que no está precedida por un examen crítico de la vida del espíritu, y que no lo puede estar (pues se entraría entonces en la metafísica para negar la posibilidad de ésta) y cuyo fundamento no es otro, en último término, sino la superstición positivista de la ciencia positivista. Pero la metafísica no se deja ejecutar tan fácilmente, y antes de pensar que la cuestión: "¿Existe una causa primera del ser?" no tiene sentido, deberemos preguntarnos primeramente si la cuestión: "¿Existe la filosofía de la escuela de Viena?" no es una cuestión desprovista de sentido.

Con entera razón se ha objetado a los Vieneses que si el sentido de un juicio, no sólo en el uso propio de las ciencias experimentales sino de una manera absoluta, consiste en su método de verificación (experimental), que si todo juicio que no podría ser verificado de este modo carece de sentido, entonces su propia teoría no tiene sentido, porque no es verificable de esa manera: no es, aunque sólo sea al principio, verificable espaciotemporalmente. En efecto, su teoría es una teoría *filosófica, una filosofía de la ciencia;* y la regla que acabo de recordar, y según la cual el sentido

de un juicio consiste en su método de verificación experimental, esa regla es cierta de la función del juicio *en las ciencias empiriológicas*, pero no es cierta *sino ahí;* y una filosofía que la generaliza para el campo total del conocimiento, y que ve en ella una exigencia de la naturaleza misma del juicio *faciens scire*, por eso mismo se destruye a sí misma. Los vieneses desconocen enteramente el método de resolución de los conceptos que poco ha hemos llamado *ontológico,* y que se produce en la dirección del ser inteligible. No ven que si todo saber propiamente dicho supone una intersubjetivación sometida a reglas fijas de significación, una tal intersubjetivación no se encuentra solamente en el plano del conocimiento científico, sino también en el del conocimiento filosófico, en el que por lo demás ella procede de un modo muy diferente, y se refiere ante todo, no ya a una operación del sentido, sino a una percepción inteligible. No ven que el sentido de un juicio se toma de los objetos inteligibles que él compone o divide en el *ser,* y que si ese sentido, en las ciencias empiriológicas, implica una posibilidad de verificación física, es porque en ese caso particular los mismos objetos nocionales son concebidos, como ya he dicho, en orden o por referencia a la operación del sentido. El principal interés de una crítica del neopositivismo consiste en que nos advierte la falta irremediable que constituye una concepción *univoca* del saber, y en que nos recuerda por antítesis la gran frase por la cual Santo Tomás condenaba de antemano a Descartes. "Es un pecado contra la inteligencia el querer proceder de idéntica manera en los campos típicamente diferentes –física, matemática y metafísica– del saber especulativo."

V

Ciencia y Fe

Las ideas de la escuela de Viena, en la que mucho simplismo vicia mucha verdad, caracterizan bastante bien el estado de espíritu medio que, reemplazando al materialismo

y al viejo positivismo, indudablemente se desarrollará en el mundo de los sabios y especialmente de los vulgarizadores de la ciencia, y del público *al corriente*, y del que tendremos que ocuparnos durante algunos años. Interesa tener en cuenta ese estado de espíritu, y ver cómo se plantean para él los problemas concernientes a los grados del conocimiento y del saber.

Comencemos por los grados más elevados del conocimiento, los que se refieren al orden suprarracional. Aquí veremos por qué, como decía al principio, convenía formular nuestro tema como concerniente no sólo a las relaciones de la ciencia y de la filosofía, sino más generalmente a las relaciones de la ciencia y de la *sabiduría* tomada en su más amplio sentido. Bastante notable es, en efecto, que el neopositivismo lógico experimente muchas menos dificultades para admitir esos grados del pensamiento que los grados, de orden enteramente racional, que se refieren a la metafísica y a la filosofía. La escuela de Viena no demuestra ninguna enemistad frente a la religión, y algunos de sus representantes, tal vez en recuerdo de Bolzano y de Brentano, testimonian una cierta simpatía por los trabajos de los teólogos, que prefieren a los filósofos universitarios.

Y ved cómo las cosas de buenas a primeras parece que podrían fácilmente *arreglarse*.

La ciencia (la ciencia de los fenómenos) no conoce más que las conexiones espaciotemporales de lo observable, no conoce al ser; no hay otra ciencia, se agrega, no hay otro saber racional fuera de esa ciencia. Pues bien, he aquí un gran consuelo para la apologética. A todos los problemas relativos al ser de las cosas, al alma, a Dios, a la libertad y al determinismo, a la naturaleza y al milagro, la razón humana debe responder, como la ciencia empiriológica más allá de la cual ella no puede ir: *No comprendo el problema, carece de sentido para mí*, y taparse la boca con la mano. La cuestión posee un sentido para la fe, es la fe la que responderá. Por un vuelco inesperado, el objeto asignado por Aristóteles a la metafísica pasará a la fe. Si la ciencia no

alcanza el ser, es la fe, al menos para el que ha recibido ese don, la que lo alcanzará. Coronemos de neofideísmo al neopositivismo y todo marchará sobre rieles, y con una notable economía de gasto intelectual.

Sin embargo las soluciones y conciliaciones adquiridas a expensas de la inteligencia jamás son sólidas. Interroguemos sobre la fe a los que creen: evidentemente son testigos competentes. ¿Qué dicen? Dicen que para ellos la fe es una adhesión obscura a la Verdad primera, por lo tanto es un cierto *conocimiento;* no un saber propiamente dicho, sino un conocer; si no es algún conocer, no es nada. Pero si todo enunciado de tipo ontológico carece de sentido, no solamente para la ciencia empiriológica, sino *pura y simplemente*, ¿cómo guardarán un sentido los enunciados de la fe? Ved cómo la fe corre el peligro de ser considerada, según el esquema racionalista ya trazado por Spinoza, como una simple disposición afectiva y práctica sin contenido de *verdad* ni valor de conocimiento. Por otra parte la fe supone aportes racionales, implica por ejemplo, para la razón, la posibilidad de demostrar la existencia de Dios a partir de las creaturas. Y esto también perecerá en la concepción neopositivista del conocimiento y de la vida de la razón.

En realidad la fe, que no es una *ciencia* o un *saber*, porque su objeto no es *visto* ni *experimentado* por la inteligencia, sino solamente *creído* ante el testimonio de la Verdad primera, la fe teológal es con toda realidad un *conocimiento*, y por el medio de las fórmulas reveladas se adhiere vitalmente a la misma *cosa* que es su objeto, es decir, al ser íntimo y personal de Dios; a pesar de que llegan a lo que sobrepasa infinitamente nuestros medios naturales de aprehensión y de verificación, esas fórmulas tienen un sentido juntamente nocturno e iluminador, gracias a lo que se puede llamar la *sobreanalogía* de la fe; en efecto, en el conocimiento de fe todo el proceso del conocimiento parte del seno mismo de lo transinteligible divino, del mismo seno de la deidad, para ascender nuevamente a él; es decir que de allí procede, efectuada por la libre generosidad de Dios,

la elección, en el universo inteligible que cae bajo nuestros sentidos, de objetos y de conceptos de los cuales sólo Dios sabe que son signos analógicos de lo que está oculto en él, y de los cuales se sirve para hablarnos personalmente de Sí en nuestro lenguaje.

Estamos aquí ante un tipo de conocimiento que trasciende absolutamente el conocimiento empiriológico característico de las ciencias de los fenómenos. Es de otro orden, de un orden divino y sobrenatural, y la inteligencia, bajo la acción conjunta de la voluntad y de la gracia, en él conoce sin verla la Verdad subsistente que será un día su gozo eterno.

Con la fe teologal se relacionan, según Santo Tomás de Aquino, dos tipos de *ciencia* o de saber, no en el sentido moderno de la palabra ciencia, sino en el sentido auténticamente muy amplio de *conocimiento cierto por las causas o por las razones de ser;* dos tipos de ciencia que son al mismo tiempo sabidurías, es decir, en las que el conocimiento se efectúa en la luz de las causas *primeras:* tales son lo que pueden llamarse la *sabiduría de fe razonadora* o la teología discursiva y la *sabiduría de fe amorosa* o la teología mística.

La teología discursiva, aunque exista en nosotros en un estado imperfecto, porque trabaja apoyada en principios que ella misma no ve, y que no son vistos más que por la ciencia de los espíritus qué ven a Dios, es verdadera y realmente un *saber,* una *ciencia,* porque es capaz de penetrar de alguna manera su objeto, que es Dios, con certeza y por las causas o razones de ser (es decir, aquí, por Dios mismo). Pendiente por intermedio de la fe de la ciencia que Dios tiene de Sí mismo, procede por el medio de las necesidades conceptuales a partir de los principios de la fe; es un saber comunicable, un saber de *modo* racional, cuya *raíz* es sobrenatural y suprarracional.

Encima de ese saber está la sabiduría de fe amorosa o teología mística. Notemos que los antiguos teólogos se empeñaban mucho para que se reconociera su carácter de

saber o de *ciencia* (1): también ella, en efecto, es capaz de penetrar de algún modo su objeto, que es Dios, con certeza y por las causas o razones de ser (es decir, en tal caso, por Dios mismo). Pero aquí el modo propio de conocer no son ya las necesidades conceptuales, es la connaturalidad de amor o la asimilación de amor con Dios; y por eso el modo mismo de conocer es aquí sobrenatural y suprarracional. Saber incomunicable, ciencia que no consiste en aprender sino en padecer las cosas divinas, ciencia suprema que es la más nocturna y la más humanamente desasida, y que no es para los sabios sino para los pobres, pues no se forma por los conceptos sino por el amor de caridad.

Poco ha decíamos que en la ciencia de los fenómenos la inteligencia permanece en cierto modo *fuera* de la obra del saber. Aquí no es solamente la inteligencia del hombre la que está *dentro* del saber, está también su amor, está todo él en persona, está el *yo* humano completo con la Trinidad divina que mora en él. He querido, también yo, insistir sobre el hecho de que la contemplación mística, aunque sea por relación a todos nuestros modos naturales de conocer una nesciencia, y, como dicen el seudo-Dionisio y San Juan de la Cruz, un rayo de tinieblas para nuestra inteligencia, sin embargo es verdaderamente un saber y una ciencia, de tipo supereminente, un saber del cual un filósofo como Bergson, es su grandeza, ha reconocido ser de por sí más elevado y más seguro que el saber de los filósofos: por ello se nos hace más sensible la amplitud analógica de la palabra ciencia cuando se la vuelve a su verdadero sentido, y por ello vemos mejor qué miseria implica para el espíritu la restricción del saber al tipo, seguramente noble y digno en sí mismo, pero el menos elevado de que es capaz esa amplitud analógica, al tipo de saber empiriológico que caracteriza a las ciencias físicomatemáticas y generalmente a las ciencias de los fenómenos.

(1) Cfr. José del Espíritu Santo: *Cursus theologiae mystico-scholasticae* (ed. Anastasio de S. Pablo, Brujas, Beyaert), t. 1, *disp. prima procmialis,* q. 7, Utrum theologia mystica sub expressione mysticae sit scientia.

VI

La epistemología del materialismo dialéctico

Dejando de lado, por otra parte, los prejuicios y las posiciones tomadas por la escuela de Viena, dedúcese que de una manera general (no hablo de tal o cual vulgarizador) ella reconoce que la creencia tiene un dominio fuera del campo propio de la ciencia contra el cual la ciencia como tal no tiene que formular ninguna prohibición; unir la ciencia a una concepción general ateísta, o hablar de un "ateísmo científico" es a sus ojos un puro no-sentido. En esto se opone radicalmente a las tendencias, que ya he mencionado al comienzo de este capítulo, de la ideología marxista, y a la filosofía de la ciencia propuesta por el materialismo dialéctico.

Esta oposición me parece tanto más sugestiva cuanto que la teoría vienesa ha nacido de una reflexión –más o menos bien conducida– de lógicos y de sabios sobre las condiciones propias de la ciencia moderna; es, si puedo decirlo, de origen endogenético; por el contrario la teoría marxista de la ciencia es de origen exogenético, proviene de una concepción general del hombre y del mundo, de tendencia históricosocial, y es esta *Weltanschauung* la que impone a los partidarios del materialismo dialéctico una determinada interpretación de la ciencia. Si recordamos los lazos originales entre el marxismo y la izquierda hegeliana, no nos maravillaremos que la puerta que el neopositivismo deja abierta sobre el horizonte religioso sea, en la epistemología marxista, una puerta brutalmente cerrada.

Hay en esa epistemología un cierto número de rasgos que no son como para desagradar a un tomista: su aversión por el idealismo, su afirmación de la realidad del mundo exterior, la parte que concede al cuerpo en el conocimiento mismo (en las primeras etapas del conocimiento humano), la importancia (desgraciadamente principal) que

reconoce a la causalidad material, el sentimiento que tiene del devenir histórico (y el cual, reducido a proporciones justas, sería un sentimiento altamente filosófico, pero que en ella lo devora todo). También el dogmatismo marxista, aunque nos aparezca como una falsificación de la verdadera fuerza doctrinal orgánica, al menos tiene el valor de la unidad sistemática. Y asimismo el ateísmo marxista, por absurdo que lo juzguemos, supone al menos que a la cuestión: Dios es o no es, es necesario que responda la razón humana, sin ocultarse en los paréntesis de una ciencia de los fenómenos de la que no querría salir.

Dicho esto, señalaré dos caracteres enteramente típicos de la epistemología marxista: lo que se puede llamar su *practicidad* y lo que se puede llamar su *dialecticismo*. Por el modo con que sostiene uno y otro, esta teoría de la ciencia es a mi parecer la destrucción de la ciencia.

En definitiva, el marxismo no solamente ordena a la acción al conocimiento como tal (lo cual, según Aristóteles, es propio solamente de una *cierta categoría* de conocimiento); sino que hace consistir el mismo conocimiento en una actividad sobre las cosas, en una actividad de trabajo y de dominación de la materia y de transformación del mundo: si Aristóteles tiene razón al considerar la actividad *ad extra*, la actividad "transitiva", como el modo propio de actividad, no del espíritu, sino precisamente de los cuerpos, de los agentes físicos, claro está que esa concepción demiúrgica del conocimiento es algo así como una idea de titanes todavía no indiferenciados de la materia y esclavos de ella, y que mueven en la tierra sus miembros hechos de raíces y de piedras.

Gran verdad es que el aspecto práctico predomina en la ciencia desde Bacon y Descartes y que se ha impuesto con fuerza particular en los tiempos modernos, en razón de los estrechos vínculos entre nuestra ciencia y la industria. Pero ese aspecto práctico jamás llegará a abolir el irreductible valor especulativo de la ciencia, dicho de otro modo la *relación de verdad*, con sus criterios propios. Admitimos

que lo que en el mundo moderno interesa al sabio y lo alienta a trabajar en labores que conceden avaramente las delectaciones intelectuales, sea cada vez más el deseo de obrar sobre el mundo y de transformar la materia: ése es el fin del que obra *(finis operantis)*. Pero el fin de la obra misma o de la ciencia misma *(finis operis)*, lo que interesa a la ciencia como tal, el único término que persigue aun en cuanto interpretación matemática de los fenómenos, es todavía y siempre el conocer. La supresión de esa finalidad especulativa en las ciencias empiriológicas, la privación de su naturaleza especulativa, equivaldría a colocarse inmediatamente fuera de la cuestión; es una especie de barbarie que, si poseyese un poder eficaz, desecaría en su misma raíz la actividad cognoscitiva.

El segundo carácter de la epistemología marxista es su *dialecticismo*. Pretende encontrar en las ciencias mismas el proceso típico de la dialéctica entendida en el sentido que Marx da a esa palabra: el automovimiento de lo concreto por negación de la posición presente, negación de la negación, etc.; y como no puede llegar a él con la sola consideración de la relación de la ciencia con su objeto, ella viene a parar al movimiento de la ciencia misma en el tiempo, a la *historia de la ciencia*. Es una gran verdad que la ciencia humana, en virtud de su estructura, exige evolucionar en el tiempo, tener una historia, y que por consiguiente implica un cierto movimiento dialéctico, debido a la interacción de la lógica interna de las ideas con las necesidades y disposiciones del sujeto pensante. Pero lo que aquí quisiera advertir es el procedimiento típico del materialismo dialéctico: ese procedimiento consiste, no en reconocer solamente la importancia de la historia, sino en servirse de la *historia* de una cosa para escamotear la *naturaleza* de esa cosa, y *explicar* así la cosa reemplazándola por su historia. La historia de la poesía presupone la poesía. ¿Va usted a estudiar la poesía y a inquirir *en qué consiste* (lo cual, por lo demás, no impide, antes bien lo exige, referir también la *historia* de la poesía? De ningún modo: si usted quiere ser iniciado en los secretos de la dialéctica vaya a referir cómo la poesía se desenvuelve en la historia gracias a una serie de contradicciones internas, oposiciones y síntesis sucesivas, engendrando tal estado de la poesía a tal otro por autonegación, saliendo el romanticismo del clasicismo, y originándose la poesía proletaria de la poesía burguesa que al negarse se sobrepasa, etc. Y esto es todo, no hay nada más que decir de la poesía. El materialismo dialéctico la habrá explicado. Todo eso supone, bien entendido, unas nociones empíricas acumuladas en mayor o menor número sobre la poesía, pero ningún análisis filosófico de la naturaleza de ésta. Se pide a la historia la forma científica, la explicación que decididamente hace *saber*.

Aunque semejante historia sea exactamente referida, dichos estados bien observados y bien descriptos, toda la verdad que haya en esa supuesta explicación no habrá servido más que para imposibilitar y aniquilar los problemas de ciencia y filosofía referentes a la naturaleza del objeto y a *su* verdad constitutiva. Y, además, una tal historia *no podría* ser exactamente referida, precisamente porque no se contenta con ser una historia, sino que hace afluir hacia sí todas las pretensiones explicativas que ha arrebatado a la ciencia y a la filosofía. Usará inevitablemente de hechos de un modo arbitrario, la filosofía hará mentir a la historia y la historia hará mentir a la filosofía.

Así entendida y practicada, la dialéctica es un extraordinario instrumento de ilusión. Yo no soy absolutamente enemigo de la dialéctica, ni de la dialéctica en el sentido de la antigua lógica, ni de la dialéctica del concreto comprendida como un desarrollo histórico debido a la lógica interna de un principio o de una idea en acción en el concreto humano. Pero la dialéctica hegeliana es algo completamente diverso y ésa es la que ha arruinado todo. En cierto sentido, Marx está en relación con Hegel como Aristóteles con Platón, ha hecho descender la dialéctica hegeliana del cielo a la tierra: se ha hecho más perniciosa. En este mo-

mento hablo de la dialéctica hegeliana *mudada* por Marx y considerando su virtud lógica en estado puro. No hay ya causas y efectos en el ser; todo se hace absolutamente solo en la historia por el juego de las antinomias inmanentes.

Mientras más realista quiera ser esa dialéctica y mientras más procure enseñorearse de lo real y trabajarlo, tanto más diluye lo real para recomponerlo según el capricho del espíritu en los esquemas de un universo lógico, o más bien de un devenir lógico. No sé si hago comprender perfectamente lo que me parece tan maravillosamente sofístico en ese procedimiento. Marx ha hablado de la *mistificación* de la dialéctica hegeliana. Su propia dialéctica, por el hecho mismo de que se cree realista, repite esa mistificación. Convierte la explicación histórica en un parásito del conocimiento de las naturalezas, un parásito que absorbe y aniquila en sí mismo al sujeto parasitado, y que no teniendo ya de qué vivir, vive y prospera tanto más, hecho ideal e ilusorio (1).

Pues bien, la epistemología marxista aplica ese procedimiento universal al caso particular de la ciencia. En principio admite un condicionamiento recíproco entre la teoría del conocimiento y la historia; de hecho se sirve de ésta para evitar los problemas auténticos de aquél. La relación de la física con lo real, y los problemas propios que plantea esa relación, pasan entonces a segundo término; y lo que guarda toda la importancia ante el espíritu es la relación de la física consigo misma (y con las condiciones culturales y económicas de la humanidad), y es un proceso dialéctico que explica el pasaje de una teoría física a otra teoría física.

(1) Hablamos, considerándola en sí misma, de la seudo-explicación que sirve de instrumento lógico al materialismo dialéctico. Del materialismo dialéctico como suceso en la historia del pensamiento quedarán indudablemente adquisiciones importantes: es una cuestión muy distinta. Ha quedado del darwinismo (en cuya lógica, como lo ha demostrado Driesch, se encuentra una parecida substitución del conocimiento de las naturalezas por su historia) una adquisición capital —la idea que existe una evolución y una transformación histórica de las especies—; pero precisamente la seudo-explicación presupuesta sobre este hecho por Darwin se ha derrumbado.

La ciencia como energía específica de verdad, como vitalidad específica de la inteligencia, se ha desvanecido, aniquilado en una ilusión de explicación histórica que puede proporcionar abundantes materiales y visiones fecundas sobre el devenir humano de la ciencia y sobre sus conexiones culturales, pero que, en lo concerniente al problema epistemológico propiamente dicho, da al espíritu una satisfacción completamente ilusoria.

Quizás, después de estas consideraciones, comprendamos mejor la profunda oposición que existe entre la concepción neopositivista de la ciencia y la concepción materialista-dialéctica de la ciencia. A los ojos de los lógicos de la escuela de Viena, el materialismo dialéctico no puede aparecer sino como una metafísica de pésimo quilate, fundamentada sobre una idea de la materia no solamente tonta sino carente de sentido. Para la epistemología marxista las ideas de la escuela de Viena responden a una concepción "burguesa" y adialéctica que aísla artificialmente al entendimiento de todas las demás facultades de conocimiento, y por eso mismo "incapaz, nos dice un autor marxista, de producir una teoría utilizable del conocimiento".

Sobre ciertos puntos sin embargo, esas dos doctrinas llegan, por razones diferentes, a negaciones y rechazos parecidos. He dicho que el neopositivismo deja la puerta abierta a la fe (con la condición de que no sea un conocimiento) y a la teología (con la condición de que no sea un saber). Pero, igualmente lo hemos visto, respecto a la metafísica y a la filosofía especulativa es tan negativo como el marxismo.

VII

De la metafísica.

Hemos notado que para Santo Tomás existen en el orden suprarracional unas sabidurías —la contemplación por unión de amor y la teología discursiva—, que son saberes propia-

mente dichos (en el sentido que la palabra "saber" o "ciencia" tenía para los antiguos y que respondía a la perfección cualitativa de un conocimiento llegado, en la línea propia del entendimiento, a una estructura adulta, si puedo hablar así, o de completa formación).

Pero si la contemplación y la teología pueden ser saberes, es a causa de que primeramente puede existir en el orden racional un saber que es sabiduría –una sabiduría accesible a nuestras fuerzas naturales de investigación y de demostración–. ¿Es posible que la inteligencia que se conoce y se juzga a sí misma, y que conoce y juzga reflexivamente de la naturaleza de la ciencia, sea incapaz de entrar ella misma en la obra del saber, es decir de *ver en las cosas*, y esté condenada a permanecer siempre fuera de esa obra, con el título de testigo y de regulador del sentido, como acontece en la ciencia de los fenómenos? Debe existir una ciencia, un saber de tal naturaleza que la inteligencia esté dentro de él y en él despliegue libremente sus más profundas aspiraciones de inteligencia precisamente en cuanto inteligencia. Tal es la *metafísica*.

A diferencia de la sabiduría mística, en la cual todo el hombre, inteligencia y corazón, está totalmente empeñado, y que es sobrenatural por su objeto y por su modo, la sabiduría metafísica es bajo esos dos títulos una sabiduría puramente natural; se resuelve enteramente en las evidencias naturales y racionales. Y aunque desde el punto de vista del ejercicio sea preciso, como decía Platón, filosofar con toda el alma, desde el punto de vista de la especificación en ella está empeñada sólo la inteligencia del hombre. La sabiduría metafísica tiene por luz propia la inteligibilidad del ser extraída en estado puro (quiero decir sin referencia intrínseca a una construcción de la imaginación o a una experiencia del sentido), en el grado más elevado de la intuición abstractiva. Su objeto formal es el ser según su misterio propio, el ser precisamente en cuanto ser, siguiendo la frase de Aristóteles.

El positivismo, antiguo y nuevo, y el kantismo no comprenden que la metafísica es una ciencia auténtica, un saber, porque no comprenden que la inteligencia *ve*. Para ellos sólo el sentido es intuitivo, la inteligencia no tiene más que una función de enlace y de unificación. ¡Cállense por lo tanto!, pues no podemos decir *yo*, ni pronunciar un nombre del lenguaje, sin testificar que hay objetos en las cosas, es decir centros de visibilidad, que no alcanzan nuestros sentidos y que nuestra inteligencia alcanza. Y no hay sin duda una intuición intelectual *angélica*, en el sentido de Platón o de Descartes, quiero decir que esté libre de la mediación del sentido; indudablemente nada hay en el entendimiento que originalmente no provenga de la experiencia sensible. Pero precisamente la actividad del entendimiento desprende de esa experiencia y lleva en persona al fuego de la visibilidad inmaterial en acto los objetos que el sentido no podía descifrar en las cosas, y que la inteligencia, ella, ve; es éste todo el misterio de la operación abstractiva; y en esos objetos que ve, la inteligencia conoce sin verlos directamente los objetos trascendentes que no existen en el mundo de la experiencia sensible, es éste todo el misterio de la intelección ananoética o analógica. El problema de la metafísica se reduce en definitiva al problema de la intuición abstractiva, y al problema de saber si, en la cumbre de la abstracción, el ser mismo y en cuanto ser, que está embebido en el mundo de la experiencia sensible, pero que lo desborda por todas partes, es o no es el objeto de una tal intuición. Es esta intuición lo que hace al metafísico. Todos no la tienen. Y si se pregunta por qué el positivismo antiguo y nuevo y el kantismo desconocen esa intuición, es preciso responder, en definitiva, que es a causa de que existen filósofos que ven y filósofos que no ven.

En cuanto al materialismo dialéctico, su desconocimiento de los valores metafísicos no sólo significa que existen filósofos que no ven; significa que también existen filósofos que construyen un mundo sin ver. El dialéctico marxista se presenta como un mago que ha errado su vocación, sobre todo cuan-

do critica o más bien *explica* la génesis de la razón metafísica y su futura integración final en el conocimiento empírico.

Existe en el mundo, nos dicen ellos, un vasto sector que todavía no está sometido por la ciencia a la dominación del hombre: pues bien, la metafísica y la religión (pues no distinguen esas dos cosas) no son más que una manera de anticipar mediante la imaginación una supremacía todavía no adquirida en la práctica; la razón metafísica se refiere al sector *no dominado*, que ella pretende construir teóricamente, de tal manera que lo domina en la imaginación. Dios y el ser en cuanto ser han sido creados para la dominación de ese sector que había quedado inaccesible. Cuando una dominación real y práctica reemplace a esa dominación imaginaria, las construcciones ilusorias de la metafísica y de la religión se derrumbarán por sí mismas. ¿Y en qué momento sucederá esto? ¡Oh!, sin duda alguna, cuando "la dominación práctica del mundo exterior esté asegurada por un grado tan elevado de las fuerzas productivas materiales, que el advenimiento de una sociedad sin clases y sin plusvalor personal entre en la esfera de lo posible." (1).

He aquí, pues, evacuados los problemas y los objetos que en todo tiempo los pensadores más universales y más calificados, que se llaman Lao-Tseu, Çankara o Râmânoudja, Platón, Aristóteles o Plotino, Tomás de Aquino, Leibniz o Hegel, han considerado como el terreno de la sabiduría. ¿Es indiscreto preguntar si esa misma evacuación histórica del universo de la sabiduría no presupone una intrepidez metafísica inconsciente de sí? Pues al fin de cuentas, ¿qué cosa asegura a los teóricos del materialismo dialéctico que el mundo material todo entero podrá ser sometido un día a la dominación del hombre? A menos que no sean tal vez las palabras del Génesis: "Llenad la tierra y dominadla." ¿Qué cosa les asegura que no solamente el mundo exterior sino el mundo interior, el que está dentro del hombre

(1) Max RAPHAËL: *Zur Erkenntnistheorie der konkreten Dialektik* (1934); traducida al francés bajo el título *La théorie marxiste de la connaissance*, París, N. R. F., 1938, pág. 121.

mismo, podrá ser así completamente dominado? En una palabra, ¿están seguros que no existe algún sector no *dominable*? Constituye una deshonestidad comercial el armar un almacén de ametralladoras diciendo: "Vendo paraguas." Es una deshonestidad intelectual despachar la metafísica diciendo: "No hay más metafísica, abro una manufactura de hechos sociales." Sabemos nosotros, y profesamos que nuestras razones son metafísicas. Y por unas razones metafísicas que creemos buenas, estamos convencidos de la existencia de un sector *no dominable*. Pensamos que no es posible que por el solo esfuerzo del hombre y del conocimiento empírico sea vencida un día la muerte y satisfecho el deseo que el hombre lleva en su inteligencia y hasta en las fibras físicas de un ser. Afirmamos que la liberación exigida por el hombre es de tal naturaleza que la posesión del mundo todavía no lo dejaría saciado; juzgamos que el hombre es un curioso animal que no puede contentarse con nada menos que con el gozo absoluto.

Los dialécticos marxistas no pueden establecer que en todo esto nos engañamos, pues para hacer esa demostración les sería necesario aceptar una discusión explícitamente metafísica. Y sin embargo, mientras no demuestren que sus presuposiciones en esas materias son exactas, sus explicaciones y evacuaciones dialécticas deberán ser miradas como un simple engaño. Constituye una cierta satisfacción para el espíritu el arribo a posiciones y oposiciones tan absolutamente primordiales que los filósofos, por llenos que estén de respeto y de amenidad para con la persona de sus contradictores, nada puedan hacer sino renunciar a toda posibilidad de cortesía y decirse cosas ofensivas. Mientras no se haya resuelto negar a otro el derecho de existir intelectualmente, no hay conflicto filosófico verdaderamente radical. Por eso, quizás, en virtud de una degradación del sentimiento de esa verdad, el uso de la injuria se halla tan extendido hoy día en ciertos círculos de materialistas dialécticos —o de "pensadores" racistas, fascistas o falangistas, pues desde ese punto de vista de la lógica de la vituperación

el mundo moderno está ricamente dotado— como en otros tiempos en ciertos círculos de teólogos. Seamos, pues, indulgentes con ellos. Max Raphaël es un filósofo marxista particularmente distinguido. He recibido un día la traducción francesa de uno de sus libros, *La Théorie marxiste de la Connaissance (Zur Erkenntnistheorie der konkreten Dialektik)*, acompañada por el más delicado homenaje del autor; y con la lectura provechosa de esa interesante obra, tan cortésmente dedicada, he visto que Max Raphaël no puede obrar de otro modo sino clasificar la metafísica tomista en la categoría de *impostura beatona*. Personalmente también estimo mucho los trabajos de Max Raphaël; pero no puedo hacer otra cosa sino colocar la antimetafísica marxista en la categoría de la *estafa dialéctica*.

Añado que tengo una convicción tan firme de la agilidad infinita del procedimiento dialéctico y de la posibilidad de que haga salir de sí en tiempo oportuno todo lo que se quiera, que no pierdo la esperanza de que un día el materialismo dialéctico encuentre el medio de explicar que está en pleno acuerdo con la metafísica, con la teodicea, hasta con la revelación, y también que las llama inevitablemente.

VIII

De la filosofía de la naturaleza.

Es preciso indicar aún, para terminar esta exposición, que en las perspectivas tomistas la metafísica no constituye toda la filosofía especulativa, sólo constituye su más elevada categoría.

Debajo de la metafísica y por encima de las ciencias de tipo empiriológico, existe otro grado del saber, el de la *filosofía de la naturaleza*. La filosofía de la naturaleza conoce el mismo mundo que las ciencias empiriológicas, el mundo del cambio y del movimiento, de la naturaleza sensible y material; pero en ella la resolución de los conceptos se hace en el ser inteligible, no en lo observable y en lo mensurable como tales. Eso es lo que la distingue de las

ciencias empiriológicas. En la filosofía de la naturaleza como en la metafísica la inteligencia conoce abstractivamente el ser; pero —a diferencia de lo que sucede en la metafísica— esta vez no es-ya el ser según su misterio propio; conoce el ser precisamente en cuanto revestido de movimiento material y según el misterio propio del mundo del hacerse. Su objeto es el *ens mobile*; no el ser en cuanto ser, sino el ser en cuanto sometido al movimiento y al devenir. Si en ella la función del juicio desemboca, como en las ciencias empiriológicas, en las verificaciones sensibles, están aquí esas verificaciones para asegurar la verdad del juicio, no para constituir su misma significación. Ésta corresponde a los objetos de pensamiento que son naturalezas inteligibles, esencias —dianoéticamente alcanzadas en sí mismas por medio de las propiedades [1]— y libertades por la abstracción a la cual hemos llamado, retomando las indicaciones de Cayetano sobre la *abstractio formalis*, intensiva o tipológica [2], y sólo con la cual comienza el saber [3].

Paréceme bastante notable que, en relación al estado de espíritu neopositivista que hemos considerado en este ensayo, mientras más se desciende hacia el plano de la ciencia de los fenómenos, tanto más difícil aparece la tarea de reconocer la existencia de grados de conocimiento superior a ese plano. Los espíritus penetrados de los prejuicios neopositivistas admitirán todavía, sin dejar de alterar más o menos la noción, la existencia del teólogo. Mayor dificultad mostrarán para admitir la del metafísico; y mucha mayor todavía para admitir la del filósofo de la naturaleza, desgraciada especie intermedia metida como una cuña entre la ciencia de los fenómenos y la metafísica. Ésa no es

(1) Cfr. *Les Degrés du Savoir* págs. 407-410.

(2) Cfr. *La Philosophie de la Nature*, págs. 15 y sigs.

(3) Si las cualidades sensibles, el frío, el calor, etc., no pueden constituir principios de inteligibilidad y de explicación, principios *que hagan saber* (ver págs. 153-158), es a causa de que la abstracción, gracias a la cual pensamos el frío, el calor, el color, etc.; no es más que una *abstractio totalis*, no *formalis*, evadiéndosenos el constitutivo inteligible de esas cualidades.

una razón para abandonar la filosofía de la naturaleza a los prejuicios y a las ignorancias que tratan de debilitar su campo propio. Por el contrario, es una razón para defender con mayor firmeza los derechos del humilde y primordial sector del conocimiento donde se origina a decir verdad toda la discusión de la ciencia y de la filosofía. Claro está que si la inteligencia humana es capaz de intuición abstractiva, es ante todo en el orden más connatural a la inteligencia humana, o sea en el orden de la naturaleza sensible, donde debe ejercer ese poder. Un conocimiento filosófico del movimiento, de la acción transitiva, de la substancia corporal, del organismo viviente, de la vida sensitiva, viene de este modo a completar, procediendo según un tipo noético y un léxico conceptual muy diferentes, los conocimientos empiriológicos procurados sobre la naturaleza por la ciencia de los fenómenos y del detalle experimental, por la ciencia en el sentido moderno de la palabra.

Si los seres matemáticos de razón que el físico usa y que establece apoyado en los datos de la observación y de la medición están *fundamentados* en la realidad y *significam* así en cierta manera a ésta, es porque, por una parte, las cualidades sensibles tienen un valor de realidad transubjetiva —la justificación crítica de esta afirmación es tarea del metafísico—; y también porque, por otra parte, la cantidad, en el sentido ontológico de esa palabra, es el primer accidente de la substancia corporal, y porque el mundo de la materia está realmente constituído *in mensura et numero et pondere*, empapado por las determinaciones de un Número y de una Medida cuyos principios o unidades ontológicas evaden por lo demás nuestros medios de investigación. El estudio de la cantidad física, de la cantidad como primer accidente de la substancia corporal, pertenece al filósofo de la naturaleza(1).

(1) Respecto a nuestra obra sobre *La Philosophie de la Nature* (París, Téqui, 1935), el R. P. L. M. Régis nos ha propuesto, en el primer Cuaderno de los *Etudes et Recherches* del Colegio dominicano de Ottawa (Ottawa, 1936) un cierto número de aporías muy sugestivas. Las referentes a la teoría de los tres órdenes de abstracción derivan su argumento de las diversidades de perspectiva que ha implicado en el decurso de los siglos la elaboración de esa teoría. Si en nuestro libro hubiéramos querido hacer obra de historiador, habríamos insistido, más todavía que el Padre Régis, sobre los enredos, las deficiencias y las reformas sucesivas descubribles en esa larga elaboración. Como él pensamos que entre el punto de vista de Aristóteles y el de Santo Tomás media una considerable distancia, y juzgamos que la teoría de los tres grados o más bien de los tres órdenes de abstracción se remonta a Aristóteles de un modo muy indirecto (real sin embargo).

En desquite, no vemos en la doctrina de Cayetano y en la de Juan de Santo Tomás —con unas variaciones de vocabulario que al pasar nosotros mismos hemos indicado— sino unas precisiones muy útiles y muy fielmente tomistas de la doctrina de Santo Tomás (para el cual la consideración de la operación jamás está separada de la del fundamento objetivo de esa operación, y para el cual, por otra parte, y según creemos, la función del juicio y el valor de existencialidad —en grados analógicos funcionalmente diferentes— no están más ausentes de la física y de la matemática que de la metafísica).

Pero no nos hemos consagrado a un estudio histórico sino a una síntesis nueva, establecida sobre los principios de Santo Tomás, para integrar vitalmente en ella las profundas renovaciones traídas por la ciencia moderna en materia epistemológica.

Conviene responder del mismo modo a la segunda clase de aporías, referentes a la filosofía de la naturaleza y a la metafísica. El R. P. Régis no ha visto que las nuevas perspectivas formales y las nuevas estructuras del conocimiento debidas al desarrollo de la ciencia moderna de los fenómenos obligan a descubrir (por oposición a un análisis "empiriológico", en el que la abstracción no implica solamente la *materia sensibilis*, como es el caso del grado "físico" en general, sino que construye las nociones por relación a lo observable como tal y a las operaciones de medida por efectuar) un análisis que desde el primer orden de abstracción es preciso declarar "ontológico" y que era, a decir verdad, el único espontáneamente reconocido por

Observemos aquí que algunos problemas, por ejemplo el problema de *la constitución de la materia*, pueden aparecer como comunes a la ciencia y a la filosofía (a la filosofía de la naturaleza). En realidad no les son comunes sino *materialmente*. *Formalmente*, en uno y otro caso revisten un sentido diferente, si es verdad, según pensamos, que el tipo de abstracción, conducente aquí a definiciones de orden ontológico, allí a definiciones de orden empiriológico, es

específicamente diferente. El problema de la constitución de la materia significa para el físico: ¿cuáles son las últimas entidades espaciotemporales físicomatemáticamente elaboradas que permiten interpretar en un sistema coherente las observaciones y las medidas recogidas por nuestros instrumentos sobre los cuerpos de la escala atómica? Ese "mismo" problema significa para el filósofo: ¿cuáles son los últimos principios ontológicos, impuestos al espíritu por el

los antiguos, aun cuando su filosofía se consagrara a explicar los fenómenos sensibles y reducía, como dice Marcel De Corte, a la sensación más puramente física los principios del cuerpo físico.

Todas las dificultades sacadas por el autor de los textos de Aristóteles y de Santo Tomás reunidos por él, soslayan la cuestión que tratamos. El entiende regularmente del ser *en cuanto ser* el análisis que en el primer grado de abstracción llamamos "ontológico" porque se refiere al ser –¡pero no al ser en cuanto ser!– sostengo por el contrario al ser *en cuanto móvil, en cuanto sensible*, etc. De ahí un perpetuo mal entendido. Gran verdad es que la metafísica conoce no sólo de *ente in communi*, sino también de *quocumque particulari ente* IN QUANTUM EST ENS, *et etiam de sensibilibus*, IN QUANTUM SUNT ENTIA; y que de este modo tiene el derecho de introducirse en el seno de los "subjecta" de todas las demás ciencias. Pero ello no sucede así sino con la condición de considerar a éstos *in quantum sunt entia*. La substancia corporal, la forma substancial y la materia, las cuatro causas, la cantidad, etc., caen en el campo de la metafísica como bajo el de la filosofía de la naturaleza, pero bajo títulos diferentes: aquí IN QUANTUM *ens connotatum ab eis est ens* MOBILE *seu* SENSIBILE, allí IN QUANTUM *est* ENS. Por esta causa Santo Tomás atribuye el conocimiento y la elucidación (ontológica) de los primeros principios de las matemáticas y de sus primeros objetos inteligibles ya a la metafísica (de la cual procede su justificación absolutamente primera), ya a la filosofía de la naturaleza (de la que procede el análisis de sus fundamentos físicos).

Finalmente es necesario decir, en el mismo orden de ideas, y para volver a las Jornadas de estudios de 1935 en Lovaina (*op. cit.*, págs. 45-55) que si el R. P. Dominique Salman, en lugar de forjarse sobre el tomismo una concepción arqueológica, hubiese buscado en él un medio viviente de pensar los problemas modernos, no habría "liquidado" con tanta desenvoltura los "nuevos objetos formales" que distinguen a la filosofía de la naturaleza de la física en el sentido moderno, y más generalmente de las ciencias de los fenómenos de la naturaleza tales como se han constituído desde hace cuatro siglos.

análisis de lo real inteligible, que expliquen esta especie de substancia, es decir de esencia hecha para existir *per se*, que se llama la substancia corporal? Esos dos problemas son específicamente diferentes; para poseer un conocimiento completo del mundo natural, sería preciso poder responder a uno y otro; el filósofo de la naturaleza no responde convenientemente al segundo problema a menos que haga ver cómo su respuesta puede *armonizarse* con la respuesta del sabio, y encontrar una confirmación en los datos científicos filosóficamente criticados. Pero pretender que una cuestión suprime a la otra o la vuelve superflua, pretender que la respuesta a la primera cuestión traería la solución de la segunda o haría desaparecer del espíritu el planteo mismo de la segunda, sería un puro no-sentido. Con toda tranquilidad puede desarrollarse la ciencia en su línea propia sin que encuentre a la filosofía; pero la inteligencia, cuando se da cuenta de la esencial insatisfacción en que la dejan, no digo solamente las respuestas, sino los problemas y las respuestas de la ciencia, comprende que debe remontarse a un *punto de vista* superior, desde donde se le descubrirá otro mundo, infinito también él, que es el de la explicación filosófica.

Acabo de decir que entre las ciencias de la naturaleza y la filosofía de la naturaleza hay una distinción específica. Me doy cuenta que toco aquí un problema sobre el cual están divididos espíritus eminentes. Los antiguos tomistas consideraban la filosofía de la naturaleza, con los diversos tratados experimentales que están vinculados con ella, como una *species atoma*. Pero precisamente las ciencias experimentales de su tiempo no se habían constituído de un modo autónomo y estaban orientadas hacia la explicación filosófica; era, pues, normal que fueran consideradas como una parte –la parte inductiva– de la filosofía de la naturaleza. El desarrollo moderno de la ciencia proporciona aquí al filósofo un nuevo dato, y ante ese nuevo dato es preciso que encontremos una aplicación nueva de los principios antiguos, lo cual no destruye a éstos, sino que testimonia su vitalidad y su eficacia.

Ya lo hemos observado al principio de este capítulo, nada sería más perjudicial que el desconocimiento de la conciencia que tienen los sabios de su propio hábito, y de sus exigencias, y el cual es algo enteramente diverso de la interpretación filosófica que los positivistas proponen de él.

Esa distinción específica entre las ciencias de la naturaleza y de la filosofía de la naturaleza se funda en la diferencia específica de abstracción, digo de abstracción fundamental (de parte del mismo objeto), que conduce en un punto a definiciones de tipo empiriológico, en otro a definiciones de tipo ontológico, y que implica puntos de vista formales diferentes. La tradición escolástica admite que en el segundo grado de abstracción hay una distinción específica entre la aritmética y la geometría; no constituye una paradoja mayor la admisión de una diversidad de especies en el seno del primer grado de abstracción.

Cuando en su Lógica trata del saber de simple comprobación *(quoad an est)* y del saber de explicación *(propter quid)*, el mismo Juan de Santo Tomás afirma esta distinción específica. El conocimiento de simple comprobación, dice, el conocimiento experimental como tal, no implica la abstracción inteligible que hace conocer la cosa por su esencia o por su quiddidad [1]. Nuestras posiciones no son sino una aplicación de esos principios al caso de la ciencia moderna, la cual en cuanto *experimental* es un saber de simple comprobación, y, en cuanto *explicativa*, usa de entidades de razón fundamentadas *in re*, ante todo de entidades matemáticas, *seres de razón* que reemplazan a los *seres de razón* filosóficos.

Según esa manera de ver, la psicología experimental, por ejemplo, a medida que se dé cuenta mejor de su punto de vista propio y de su método propio, comprenderá cada vez mejor, no por cierto que debe limitarse, como falsamente creen los vieneses, a un pura psicología del comportamiento, excluída de todo dato y de toda interpretación introspectivos, sino que ha de resolver sus conceptos ante todo en lo observable como tal, procedente esto último de la introspección o de la observación externa; por otra parte, gracias a los esquemas que dependen en definitiva (y en diversos grados) del ser de razón fundamentado *in re*, ella podrá llevar a buen término su resolución y asegurarse en su línea propia un valor explicativo. Así se afirmará cada vez mejor su distinción específica de la psicología racional, la cual depende no precisamente de la metafísica, sino más bien de la filosofía de la naturaleza, de la física en el sentido aristotélico de esa palabra.

(1) *Log. II. P.*, q. XXVII, art. 1, pág. 828, ed. Reiser. "Quia dato, quod in esse entis causa et effectus sint ejusdem spiritualitatis, tamen non procedunt *istae scientiae a posteriori et quoad an est*, nisi quatenus *cadunt effectus sub experientia* et inductione, a qua originantur. *Experimentalis autem cognitio non dicit abstractionem intelligibilem*, qua cognoscitur res per suam quidditatem."

Es conveniente agregar que hay *complementariedad recíproca* entre ciencia y filosofía. Tomadas cada una por sí sola, la una y la otra son, bajo títulos por lo demás muy diferentes, un saber *incompleto*.

Por una parte se podría decir que la ciencia empiriológica de la naturaleza constituye una "especie incompleta", una *species incompleta et imperfecta* [1], porque, como es una experiencia matematizada, no posee primeros principios inteligibles que le sean propios en el orden físico: por esta causa sus progresos tienen un estilo revolucionario, en razón misma de la mutabilidad de sus fundamentos; su firmeza es la de una obra de arte bien hecha más que la de un conocimiento fijado en el ser por intuiciones primeras no desarraigables.

(1) Cfr. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Curs. Theol.*, t. V, disp. 9, a. 6, núm. 14 sigs., a propósito de una cuestión muy diferente. – Uno podría también referirse a lo que dice Santo Tomás de las *partes potenciales* o virtudes anexas de una virtud principal, por ejemplo de la *eubulia*, de la *synesis* y de la *gnome* respecto a la prudencia, o de la religión respecto a la justicia. Esas virtudes anexas difieren específicamente de la virtud principal pero la completan, quia "ordinantur ad aliquos secundarios actus vel materias; quasi non habentes totam potentiam principalis virtutis". *(Sum. Theol.*, II-II, 48, 1.)

Por otra parte la filosofía de la naturaleza es incompleta en otro sentido; tiene ciertamente unos primeros principios inteligibles que le son propios en el orden físico, pero no puede conducirlos hasta *todo lo que hay para conocer* en la realidad que es su propio campo o "sujeto" de investigación. La ciencia empiriológica de la naturaleza y la filosofía de la naturaleza deben completarse mutuamente como el alma y el cuerpo.

La distinción entre una y otra no suprime su íntimo, viviente y necesario *nexus*. Yo no creo que el sabio —y el comportamiento de algunos de los más grandes físicos de nuestros días es muy sugestivo desde este punto de vista— pueda otorgarse a sí mismo la elaboración por su propia cuenta, aunque fuese de un modo poético, de concepciones de filosofía de la naturaleza que desempeñen para él la función de *principios reguladores* (en el sentido kantiano de este término). Recíprocamente el filósofo de la naturaleza permanecerá en un estadio infantil, o aun construirá una metafísica de la ignorancia en lugar de una filosofía de la naturaleza, si no une a ésta, de una manera muy estrecha y para hablar así substancial, con las ciencias de los fenómenos en el estado al cual ellas han llegado en su tiempo (1).

El deseo de evitar las *uniones peligrosas* (2), deseo sabio entre todos, no debe ser llevado hasta la separación —también hasta el aniquilamiento de la filosofía de la naturaleza—. Y ésta ya no subsistiría si se la redujese a una metafísica encargada solamente de decirnos —y ésas son propiamente cuestiones *metafísicas*— "en qué condiciones es posible una experiencia física cualquiera". O también "cuáles son las condiciones de la posibilidad de una exterioridad espacio-temporal diversa y cambiante." (3).

(1) Cfr. nuestro ensayo sobre *La Philosophie de la Nature*, págs. 137-141.

(2) Hemos señalado los inconvenientes de esas uniones en nuestra obra *Les Degrés du Savoir*, págs. 368 y sigs.

(3) Fernand RENOIRTE, *Physique et Philosophie*, Relación a las Jornadas de la Sociedad tomista, Lovaina, 1935, pág. 90. Se notará que la demostración del hilemorfismo propuesta en esas páginas por Renoirte establece solamente la composición de los seres en potencia y acto. Para el establecimiento de su composición en materia primera y forma substancial es preciso fundarse sobre un cambio que sea *substancial*.

La filosofía de la naturaleza tampoco subsistiría si se pretendiese fundamentarla *solamente* sobre los hechos de experiencia común, con exclusión de los hechos científicos. Los *hechos* establecidos por el sabio —o, más exactamente las incidencias existenciales y experimentales de la construcción científica— suministran *materiales positivos* a la obra del filósofo de la naturaleza, con la condición de que esos hechos sean sometidos a un esclarecimiento filosófico, quiero decir filosóficamente criticados, y tratados a la luz de certezas más universales y más profundas previamente establecidas que evaden la competencia del sabio como tal, y que se refieren a hechos de otro orden, los cuales son precisamente *hechos filosóficos* (1), no "hechos científicos". No se imagine el filósofo por eso "que puede aceptar las palabras del físico con una significación más rica que la que es estrictamente suficiente para la expresión de los resultados experimentales" (2). Acepta esas palabras y no debe aceptarlas sino en el sentido del físico. Pero él coloca los resultados experimentales designados por esas palabras en relación con las verdades que no interesan al físico. Importa que no haya por eso ningún malentendido. Las complacencias del concordar y las extrapolaciones de una filosofía muy apresurada por terminar deben ser tenidas por faltas particularmente inconvenientes contra la inteligencia; y claro está que no se podría dar una significación ontológica a unas fórmulas que, por estar elaboradas según el estilo propio de la ciencia moderna de los fenómenos, no tienen sino un sentido empíricoesquemático o empíricométrico. Lo pedido al filósofo de la naturaleza es, o bien —cuando es posible— que *reconceptualice*, a base de los

(1) Cfr. *Les Degrés du Savoir*, págs. 102 y sigs.

(2) Fernand RENOIRTE, *op. cit.* pág. 91.

datos experimentales y gracias a las nociones filosóficas ya establecidas por él, y por un análisis riguroso, las nociones en las cuales el sabio expresa los hechos [1], o bien que reúna como del exterior esas nociones en base de sus propias verdades, que se encontrarán por eso no demostradas sino confirmadas.

En cuanto a las *teorías* científicas —o, más exactamente, a las proyecciones especulativas de la construcción científica— es necesario que ellas mismas se pongan en contacto con la filosofía de la naturaleza, al menos como proporcionando los cuadros de estampería por la cual el filósofo se representa el mundo físico, y en cuanto que él debe mostrar que no hay incompatibilidad entre su doctrina y esas teorías.

La discusión de las teorías más características de la epistemología contemporánea nos ha hecho atravesar las diversas clases típicamente diferenciadas del saber humano, desde las sabidurías del orden suprarracional hasta la filosofía de la naturaleza y las ciencias empiriológicas. Pueda esa rápida investigación haber fortalecido en nosotros el sentimiento de que la ciencia no es algo uniforme y unívoco, sino una realidad y una vida singularmente múltiple y polivalente, que se transfigurará analógicamente de grado en grado.

A pesar de su oposición, el neopositivismo y el materialismo dialéctico finalizan por caminos diferentes en ciertas negaciones comunes: si uno y otro tienen razón, no hay más que una ciencia, la ciencia de los fenómenos, pura y

(1) Así (para poner un ejemplo) cuando el filósofo ha establecido primeramente que el cuerpo viviente es una sola substancia individual (en el sentido *filosófico* u *ontológico* de la palabra substancia) entonces el hecho de la asimilación, expresado y descripto por el sabio en el léxico nocional del conocimiento empiriológico, cobra para el filósofo todo su valor no ya tan sólo empiriológico, sino ontológico, y significa que el viviente hace llegar a la existencia, en base de los materiales alimenticios, una nueva parte de su propia substancia *(ageneración)*. Cfr. nuestras *Notes sur la fonction de nutrition*, "Revue Thomiste", julio-septiembre de 1937.

aun purista en un caso, ocasionada en el otro caso por el gran desvarío dialéctico. Y no existe la sabiduría. La inteligencia, cegada por el empirismo o alucinada por la explicación histórica, es una esclava al servicio del sentido.

Si el tomismo tiene razón, toda la verdad que el neopositivismo ha discernido sobre la ciencia de los fenómenos es mantenida y salvada, como toda la verdad discernida por el materialismo dialéctico sobre el movimiento de la historia y la evolución del concreto social. Pero por encima de la ciencia de los fenómenos existen otras ciencias que son sabidurías, porque alcanzan, en su misterio mismo, bajo razones muy diferentes por lo demás, al mismo ser, ese ser del que la inteligencia tiene hambre y sed. Y por encima del trabajo del hombre en el tiempo para sujetar la naturaleza en su provecho y para eliminar progresivamente de la sociedad las formas de esclavitud, está la actividad del hombre en lo eterno, la cual es una actividad de sabiduría y de amor, y por la cual la inteligencia y el corazón del hombre se apoderan de un bien sin límites, no "dominado", no "dominable", pero que finalmente se da a sí mismo como objeto de fruición.

ANEXO

INTUICIÓN Y CONCEPTUALIZACIÓN

(a propósito de la intuición bergsoniana de la duración)

La profundización del sentido de la *duración* es lo verdaderamente central y primitivo en la génesis de la metafísica bergsoniana.

Recordemos el texto en el que el mismo Bergson nos da importantes precisiones sobre la historia de su pensamiento. "A mi parecer, escribía a Harald Höffding, todo resumen de mis pareceres los deformará en su conjunto y los expondrá, por eso mismo, a innumerables objeciones, si de buenas a primeras no se coloca y vuelve sin cesar a lo que yo considero como el mismo centro de la doctrina: la intuición de la duración. La representación de una multiplicidad de «penetración recíproca», completamente diferente de la multiplicidad numérica —la representación de una duración heterogénea, cualitativa, creadora— es el punto de donde he partido y a donde constantemente he vuelto. Ella exige al espíritu un esfuerzo muy grande, la ruptura de muchos moldes, algo así como un nuevo método de pensar (pues lo inmediato está lejos de ser lo más fácil de comprender); pero, una vez que se ha llegado a esa representación y que se la posee bajo su forma *simple* (que es preciso no confundir con una recomposición por conceptos), uno se siente obligado a cambiar su punto de vista sobre la realidad; uno ve que las más importantes dificultades han nacido porque los filósofos siempre han colocado al tiempo y al espacio sobre la misma línea; la mayor parte de esas dificultades se atenúan o se desvanecen."

Procedente ante todo de una meditación sobre la ciencia y sobre la física modernas, y ocasionada quizá, si creemos en ciertos testimonios, por el estudio de los argumentos de los Eleatas contra el movimiento, ¿cuál ha sido, pues, en este punto, el descubrimiento filosófico central —no hablo ahora de la *teoría* bergsoniana de la duración, ni de la *teoría* bergsoniana de la intuición de la duración, sino del núcleo de *auténtica intuición intelectual*— que verdaderamente fué para Bergson un descubrimiento de la duración?

Hablando de la intuición central de donde proceden las grandes doctrinas filosóficas, y de la "imagen" intermediaria entre la simplicidad absoluta de esa intuición y la complejidad de sus traducciones conceptuales, "lo que primeramente caracteriza a esa imagen, escribe Bergson, es la potencia de negación que ella lleva en sí. En presencia de las ideas corrientemente aceptadas, de las tesis que parecían evidentes, de las afirmaciones que hasta ahora habían pasado por científicas, ella sugiere al oído del filósofo la palabra: *imposible*. Imposible, aun cuando los hechos y las razones parecieran inclinarte a creer que eso es posible y real y cierto. Imposible, porque una cierta experiencia, confusa quizá, pero decisiva, te dice por mi voz, que ella es incompatible con los hechos que se alegan y con las razones que se dan, y que desde ese momento esos hechos son mal observados, esos razonamientos son falsos [...]. Más tarde [el filósofo] podrá variar en lo que afirma; no variará en lo que niega. Y si varía en lo que afirma, también será en virtud de la potencia de negación inmanente a la intuición o a su imagen".

Según el mismo Bergson, pues, su intuición funcional de la duración ante todo lleva en sí una *negación*. Y, ¿cuál era esa negación tan poderosa e invencible? El tiempo real *no es* el tiempo espacializado de nuestra física; y no hay nada más cierto, pues los tiempos del físico son entidades matemáticas, construídas sobre unos complejos de medidas espacio-temporales y fundamentadas sin duda sobre el tiempo real, pero que no son ese tiempo: éste es de orden ontológico, no de orden matemático. Y dicha negación va todavía mucho más lejos; no solamente el tiempo real *no es* el tiempo espacializado de la físicomatemática; sino que el movimiento *no es* un polvo de estados que se suceden y se reemplazan los unos a los otros; sino que la realidad *no es* reductible a unas reconstrucciones operadas después, la realidad *no es* repetición de lo mismo, la realidad *no es* esa concatenación de inmovilidades y de elementos enteramente hechos, sin densidad ontológica interna ni tendencialidad ni potencia interna de expansión, que imagina el mecanicismo.

Sin embargo, no hay solamente una negación, por fuerte, por importante, por fecunda que sea, en la intuición que Bergson ha tenido de la duración. Hay también en ella un contenido positivo (siempre consideramos aquí a esa intuición, no en la expresión conceptual según la cual el mismo Bergson la ha pensado, sino que, por un procedimiento de abstracción no carente, daremos razón de ello, de cierta presunción, tratamos de revelar y de reconocer dicha intuición en cuanto ha sido una auténtica *intuición intelectual*, dicho de otro modo, en los estrictos contornos dentro de los cuales, según nosotros, manifiesta la verdad). Pues bien, lo positivo de una tal experiencia me parece que se refiere al progreso interior de la vida psíquica, al movimiento vivido por el cual, en un nivel más profundo que el de la conciencia, nuestros estados psíquicos se funden en una multiplicidad virtual, pero una, sin embargo, y por la cual sentimos que avanzamos en el tiempo, que duramos cambiando de una manera indivisa y la cual con todo nos enriquece cualitativamente y triunfa sobre la inercia de la materia.

Es ésa ciertamente una experiencia de la realidad concreta de la *duración*, de la *existencia continuadora* de nuestra *vida psíquica* profunda, en la cual está involucrado, implícitamente presente, el irreductible valor metafísico del ser. Confiemos en la luz de la abstracción metafísica, no tengamos temor de la purificación extrema que implica la intuición eidética, que no extenúa, al contrario concentra

en una simplicidad absolutamente decisiva lo que más interesa en lo real y lo que ante todo lo revela; esa experiencia de la duración vivida del alma va a transfigurarse, a desembocar directamente, no ya tan sólo en la duración sino en la *existencia* o más bien el *existir* en su consistencia y en su amplitud inteligibles, a convertirse en la intuición metafísica del ser. Bergson no ha dado ese paso. Él mismo no se ha apoderado de todo el contenido ontológico de su intuición de la duración psíquica, infalible en la medida en que equivalía a una auténtica intuición intelectual, con el que ella estaba y debía, a pesar de todo, quedar enriquecida; no se ha expresado a sí mismo esa actualidad y esa generosidad del ser, y esa fecundidad creadora que pasa por la acción y por el movimiento (y que de hecho deriva de la Causa del ser), en una palabra, todo lo ontológico que su intuición alcanzaba de hecho en la experiencia de la duración psíquica; por el contrario ha conceptualizado inmediatamente su intuición en la *noción*, según nuestro sentir equívoca y engañadora, de lo que conviene llamar en un sentido histórico y sistemático la *duración bergsoniana*.

Henos aquí en presencia de un gran misterio, y formidable, de la vida intelectual. No hay intuición *per modum cognitionis*, no hay intuición intelectual sin conceptos y conceptualización. Y, sin embargo, la intuición puede ser verdadera y fecunda (aun es, en tanto que es una verdadera intuición, infaliblemente verdadera y fecunda) y la conceptualización en que ella se expresa y en la cual se origina puede ser errónea e ilusoria.

¿Cómo es esto? Ante todo recordemos que la inteligencia ve por y en los conceptos que ella produce vitalmente en su mismo seno. "Extendiendo sin cesar por toda la extensión de la experiencia exterior e interior y por toda la extensión de las verdades ya adquiridas su insaciable hambre de realidad, en perpetuo trabajo de «caza de las esencias», como decía Aristóteles, todos los conceptos y construcciones ideales que ella hace surgir en sí no son sino para servir

a ese sentido del ser, que es ciertamente lo más profundo que hay en ella, y para lograr un discernimiento intuitivo que es su mismo acto. En los momentos incomparables de *descubrimiento intelectual*, en que captura por vez primera, en la amplitud casi infinita de sus posibilidades de expansión, una viviente realidad inteligible, sentimos subir y cristalizarse en nuestro interior el verbo espiritual que nos la vuelve presente, sabemos bien cuál es el poder intuitivo de la inteligencia y que él se ejerce por el concepto." (1)

¡Sí!, pero entonces formamos ese verbo espiritual como el término último de todo el inmenso instrumental intelectual, del universo de ideas y de imágenes que habitan ya en nosotros, y que son el resultado de años y años de trabajo de conocimiento, al cual nos hemos entregado desde el primer despertar de la reflexión en nuestro espíritu. Si en ese conjunto hay alguna falta grave, o torpezas y deformaciones, dicho de otro modo si el bagaje doctrinal del que estamos ya provistos implica errores o defectos, el esfuerzo espiritual por el cual la inteligencia, desprendiendo de repente —en virtud de la luz activa que hay en ella— de la experiencia y de los hechos reunidos y de todos los contactos sensibles la frescura rebosante de vida de un nuevo aspecto de la realidad —ella toca ese aspecto, se apodera de él, lo ve, lo ha hecho surgir de las cosas, es en él donde termina su acto de intelección, pues ese acto va a las cosas, no se detiene en los signos ni en los enunciados—, pues bien, el esfuerzo espiritual que termina, pues, en una intuición auténtica (y por lo tanto infalible) no alcanzará así lo real sino por y en los signos los cuales, producidos y dispuestos con la ayuda de un material preexistente cargado de errores y deficiencias, la expresarán mal y mediante enunciados más o menos erróneos, a veces grave, irremediablemente erróneos —al menos durante todo el tiempo en que nuestro sistema general de conceptos no haya sido reformado, tal vez en virtud de esa misma intuición y de las rupturas por ella producidas.

(1) *La Philosophie bergsonienne*, 2ª edic., págs. XLIII-XLIV.

En el corazón de todo gran sistema filosófico hay así, Bergson lo ha acentuado en un texto célebre, una visión muy simple, e inagotable, que un día ha colmado de certeza al espíritu. En todo gran filósofo y en todo gran pensador existe una intuición central la cual en sí misma no engaña. Pero esa intuición puede conceptualizarse, y, de hecho, en muchísimos casos, se conceptualiza en una doctrina errónea, tal vez perniciosa. Mientras permanezca aferrado a sus propias ideas, el mismo filósofo experimentará gran dificultad para hacer el discernimiento; ciertamente será preciso que un día se haga el discernimiento. ¡Y comprendamos la grandeza del drama que allí se representa! He ahí una certeza intuitiva por la cual repentinamente la realidad se entrega al espíritu, por la cual se extasían repentinamente el uno en la otra; y he ahí al mismo tiempo y por el mismo hecho, pues eso no puede acontecer sin una conceptualización sacada de nuestro caudal, el riesgo de engañarse más o menos gravemente y de hacer peligrar todo un sistema perfectamente demostrado de enunciados tenidos como verdaderos por los sabios. El espíritu, a fin de evitar ese riesgo, ¿se apartará de lo real que se ofrece, del ser por un momento alcanzado en un aspecto que todavía no se le había descubierto? Es imposible; él sabe que su primer deber está en no pecar contra la luz. Debe verificar con el mayor cuidado su bagaje conceptual, pero no puede no arrojarse hacia el ser. ¡No interesa a qué precio! Se le pide que no se engañe, pero *primeramente* se le pide que *vea*.

Pero dejemos esta digresión, y volvamos a la idea, a la noción de la duración bergsoniana. He dicho que a mi juicio ésa es una noción engañadora.

¿Por qué? ¿De qué modo? Poco ha hablábamos de la significación primariamente *negativa* de la intuición. Pues bien, dicha noción niega *más* aún que la intuición, extiende esa negación más allá del contenido propio de la intuición. La noción bergsoniana de la duración no dice *tan sólo* que el tiempo real no es el tiempo espacializado

de nuestra física, que el cambio no es un polvo de estados que se suceden, que el movimiento *es indiviso en sí*, es decir uno en acto y de tal naturaleza que su división equivale por eso mismo a la supresión, junto con su unidad, de su cualidad propia (en ese sentido Aristóteles llegaba hasta a afirmar que 6 es algo diverso de 3 *más* 3 . . .); ella también quiere, y esto es falso, que el movimiento sea *no divisible, indivisible*, y por lo tanto que no esté realmente compuesto de partes, aunque fuesen potenciales como en todo continuo; y quiere que el tiempo no sea *algo* del cambio, o del movimiento, *distin.*to del mismo cambio y *distimto* del sujeto del cambio; ¿qué cosa es, pues? el flujo ininterrumpido de la impermanencia del cambio. El tiempo real es eso, es ese flujo de impermanencia, o sea, que es lo menos substancial que existe en el mundo. Y la noción bergsoniana de la duración no quiere que sea esto.

Y en su aspecto *positivo*, ¿qué hace esa noción? Hace del tiempo algo substancial, se diría que engloba indisolublemente, en una misma idea-imagen, la idea de substancia, y la idea de tiempo, la idea de fluencia y de multiplicidad psíquica, formando todo eso la famosa bola de nieve que aumenta avanzando . . .

Brevemente, la experiencia bergsoniana de la duración, en lugar de dirigirse hacia el ser y de desembocar naturalmente en la intuición metafísica del ser, como lo exigía la naturaleza de las cosas, al tomar para conceptualizarse una falsa dirección —al paso que sin embargo, aun en cuanto experiencia, continuaba en sus vibraciones sin que dijera enteramente el contenido ontológico del que poco ha hablábamos—, la experiencia bergsoniana de la duración ha desembocado conceptualmente en una inestable y fugitiva noción del *tiempo* como *substituto del ser*, del *tiempo* como tela primera de lo real y objeto especificador de la metafísica, del *tiempo* como objeto primero no sin duda de la inteligencia en el sentido en que Aristóteles decía que el ser es el objeto primero de la inteligencia, sino de esa torsión de la inteligencia sobre sí misma que le haría recu-

perar las virtualidades del instinto y que se llama la intuición bergsoniana, y que reemplaza, para Bergson, a la inteligencia como poder vitalmente aprehensivo de la realidad, aunque por un momento haya soñado en llamarla a ella misma "inteligencia".

De allí, de ese descubrimiento fundamental (y a decir verdad, como lo hemos visto, ambivalente) que Bergson ha pensado hacer de la duración, deriva el irracionalismo de la filosofía bergsoniana, como un carácter secundario (aunque inevitable). Ese irracionalismo es secundario, no primario, es de alguna manera involuntario, hasta diría que llega contra su voluntad –y eso crea una diferencia fundamental entre el pensamiento de Bergson y un pensamiento, de intento primario y deliberado, enemigo de la inteligencia, como el pensamiento de Klages. En consecuencia el irracionalismo es el rescate, impuesto por los errores de conceptualización de que poco ha hablábamos, de las fecundas realidades hacia las cuales se encaminaba, en cuanto auténtica intuición intelectual, la intuición primitiva de Bergson.

Porque, por una parte, ningún trabajo de edificación metafísica propiamente dicho había precedido a esa intuición y preparado el bagaje conceptual que ella utilizaría. Por otra parte, el solo y único recurso de certeza del que pudiera disponer el pensamiento, era (y debía quedar) para Bergson exclusivamente *la experiencia*. Ante las contradicciones y las fluctuaciones del conocimiento abstracto, sólo la experiencia (como si ella misma no fuese inevitablemente significada en un conocimiento abstracto), sólo la experiencia tiene a sus ojos un valor filosófico. Desde entonces, si la experiencia, una experiencia más profunda que la experiencia de las ciencias de laboratorio, parece colocarme en presencia de un *tiempo creador* y de un *cambio que es substancia* y de una duración que es una especie *de acto puro en devenir*, pues bien, ¡perezcan, si es preciso, la lógica y el principio de identidad, y todas las exigencias racionales de la inteligencia! ¡Todo esto es secundario, frente a la verdad que

poseo! Esa especie de energía desesperada, por la cual la inteligencia se despedaza a sí misma, y prefiere negar su ley más vital y su misma existencia más bien que soltar su presa, antes que abandonar la verdad que una conceptualización deficiente le ha hecho poseer mal, pero poseer, la volvemos a hallar en muchas de esas filosofías que se denominan hoy día existenciales, en Heidegger por ejemplo, en Berdiaeff. Ella atestigua conjuntamente la intuitividad del espíritu y las duras leyes a las cuales está sometida esa intuitividad por el hecho de la condición carnal del espíritu en el hombre.

ESTA OBRA SE EDITA
CON EL PATROCINIO DE

FUNDACION
JACQUES MARITAIN

que ha creado un grupo de sus consecuentes seguidores.

El objetivo principal de la FUNDACION es lograr la publicación y difusión de sus obras y las de otros autores que están dentro de su pensamiento, sin excluir el tomista, del cual fue eximio y tesonero difusor.

Quienes deseen ampliar informaciones, colaborar o contribuir de alguna forma con dichos objetivos, puede dirigirse, por carta exclusivamente, a:

FUNDACION
JACQUES MARITAIN
Anchorena 1593 - Desp. 13
Buenos Aires - Argentina

o al

CLUB DE LECTORES
Avenida de Mayo 624
Buenos Aires - Argentina

ALGUNAS PUBLICACIONES DEL CLUB DE LECTORES

BREVE ESTETICA FILOSOFICA. — José María de Estrada.
LA DOCTRINA DE LA INTELINGENCIA DE ARISTOTELES A SANTO TOMAS. — Octavio N. Derisi
CONCEPTO DE LA FILOSOFIA CRISTIANA. — Octavio N. Derisi
DICCIONARIO DE FILOSOFIA. — Regis Jolivet
CURSO DE FILOSOFIA. — Regis Jolivet.
LOS GRADOS DEL SABER. — o — Distinguir para unir. — Jacques Maritain.
EL DOCTOR ANGELICO. — Jacques Maritain.
ARTE Y ESCOLASTICA. — Jacques Maritain.
FRONTERAS DE LA POESIA. — Jacques Maritain.
SITUACION DE LA POESIA. — Raissa y Jacques Maritain.
LA EDUCACION EN ESTE MOMENTO CRUCIAL. — Jacques Maritain.
LA PERSONA Y EL BIEN COMUN. — Jacques Maritain.
LAS LECCIONES FUNDAMENTALES DE LA FILOSOFIA MORAL. — Jacques Maritain.
FILOSOFIA DE LA NATURALEZA. — Jacques Maritain.
PRIMACIA DE LO ESPIRITUAL. — Jacques Maritain.
DE BERGSON A SANTO TOMAS DE AQUINO. — Jacques Maritain.
FILOSOFIA MEDIEVAL. — mand Van Steenberghen.
BREVE ENSAYO DE ES ICA FILOSOFICA. — José María de Estrada.
INTRODUCCION A LA FILOSOFIA DE LA RELIGION. — Albert Lang.
LAS 24 TESIS TOMISTAS. — Paul B. Grenet.
LA ENVIDIA — UNA TEORIA DE LA SOCIEDAD. — Helmut Schoeck.
SUMA TEOLOGICA. — Santo Tomás de Aquino
Obra completa en castellano, en 20 tomos. Edición a cargo de Leonardo Castellani — Antonio Ennis e Ismael Quiles.
SUMA CONTRA GENTILES. — Santo Tomás de Aquino.
Primera edición completa traducida al castellano. 4 tomos. Versión de la prof. Dra. María Mercedes Bergadá.
Notas a cargo de Ismael Quiles.
LA LEY Y LA GRACIA. — Santo Tomás de Aquino.
LA PRUDENCIA, LA JUSTICIA Y EL DERECHO. — Santo Tomás de Aquino.
BREVE TEOLOGIA PARA LAICOS. — LeónVon Rudloff.
LECCIONES SOBRE EXISTENCIALISMO. — Roger Verneaux.
EL HOMBRE ETERNO. — G. K. Chesterton.
EL ARTE DE VIVIR. — Dietrich y Alice Von Hildebrand.
VIDA DE SANTA CATALINA DE SIENA. — J. Jorgensen.
VIDA DE SAN FRANCISCO DE ASIS. — J. Jorgensen.
LIBERTAD Y CULTURA. — Ismael Quiles.
VIDA DE CEFERINO NAMUNCURA. — Manuel Gálvez.
BREVE TRATADO SOBRE LA ANALOGIA. — Augusto C. Cárdenas.